

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

Ústav etnologie

Etnologie

## **Disertační práce**

**Trojí tvář Váchánu**

*Proměny tradičního způsobu života horalů žijících na území  
Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu*

**Three Faces of Wakhan**

*Transformations of the traditional way of life of highlanders living  
on the territory of Afghanistan, Tajikistan and Pakistan*

školitel: doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

2016

Libor Dušek

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal/a samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

*V Hořejším Vrchlabí, dne 30. 5. 2016*

*[vlastnoruční podpis]*

.....

*Jméno a příjmení*

## **PODĚKOVÁNÍ**

Rád bych poděkoval především všem informátorům, bez jejichž vstřícnosti a ochoty by práce nemohla vzniknout. Velký dík patří především PhDr. Janu Pargačovi CSc. (†) a doc. PhDr. Františku Vrhelovi, CSc. za odborné vedení práce. Děkuji též mým souputníkům, se kterými jsem absolvoval terénní výzkumy: Mgr. Zuzaně Konášové a Mgr. Kateřině Žákové, Mgr. Liboru Čechovi, Ph.D., Mgr. Tomáši Retkovi a Sadžidu Hussajnovi. V neposlední řadě děkuji Mgr. Liboru Čechovi, Ph.D. a PhDr. Slavomíru Horákovi, Ph.D. za pomoc s perštinou a tádžičtinou, PhDr. Kamile Remišové-Věšínové, Ph.D. s angličtinou, Mgr. Petru Kotyzovi s ruštinou a Mgr. Jiřímu Baštovi za jazykové korektury.

## **ABSTRAKT**

Předkládaná disertační práce pojednává o etnicko-jazykové skupině Váchánců, žijících v oblasti pamírsko-hindúkušského horského uzlu na území Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu. Důsledkem soupeření Ruska a Velké Británie v průběhu 19. století v rámci tzv. Velké hry (*Great Game*), byla nucena koncem 19. století část do té doby homogenního etnika opustit rodný Váchánský koridor, načež se Váchánci ocitli na území později diametrálně odlišně se vyvíjejících státních útvarů. Předmětem práce je komplexní analýza proměny materiální i duchovní kultury etnické skupiny, respektive etnicko-jazykových skupin Váchánců žijících na území Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu s akcentem na jejich současný stav. Velmi důležitou součástí je vizuální kontext, který prostřednictvím vyobrazení a fotografií prezentuje signifikantní znaky spjaté s každodenním životem Váchánců. Primárním cílem práce je rozkrytí materiálních i duchovních fenoménů, které úzce souvisí s každodenním životem, historicko-politickými souvislostmi, socio-ekonomickou situací, ší'itským ismá'ilitským náboženstvím, s nimiž jsou konfrontováni příslušníci etnicko-jazykové skupiny, respektive jednotlivých skupin Váchánců žijících ve vysokohorském prostředí Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu. Jakožto nejvhodnější instrument k výše vytyčenému cíli se jednoznačně jeví komparativní metoda, reflektující smysluplnou kombinaci synchronního a diachronního přístupu, stojící na autorských terénních výzkumech v oblasti pamírsko-hindúkušského uzlu, podpořená prostudováním relevantních zdrojů.

### **Klíčová slova:**

Váchán - Váchánci - Pamír - Hindúkuš - Afghánistán - Tádžikistán - Pákistán - Godžal - ismá'ilíja - etnologický terénní výzkum



## **ABSTRACT**

This doctoral thesis introduces the Wakhi ethno-linguistic group living in the region of the Pamiri-Hindu Kush mountain knot on territories of Afghanistan, Tajikistan and Pakistan. As a result of the strategic economic and political rivalry and conflict between the British Empire and the Russian Empire for supremacy in Central Asia during the 19<sup>th</sup> century (the so-called *Great Game*), part of the so far homogeneous ethnic group was forced to leave their native Wakhan Corridor in the late 19<sup>th</sup> century. The Wakhi people then found themselves on the territory of future states with diametrically opposite development to their own. The goal of this work is a comprehensive analysis of the transformation of the material and spiritual culture of the Wakhi ethnic group or groups living on the territories of Afghanistan, Tajikistan and Pakistan with emphasis on their current status. Very important part of my work deals with the visual context that by means of images and photographs presents significant features associated with the Wakhi everyday life. My primary aim is to uncover the material and spiritual phenomena that are closely related to everyday life, historical and political contexts, socio-economic situation, Shia Ismaili, religion and affiliated features which the members of Wakhi ethno-linguistic groups living in the mountain areas of Afghanistan, Tajikistan and Pakistan are confronted with. The comparative method seems to be the most suitable to achieve this goal, for it represents a meaningful combination of synchronic and diachronic approaches, based on my own field research in the region of the Pamiri-Hindu Kush mountain knot and supported by the study of relevant sources.

### **Key words:**

Wakhan - Wakhi people - Pamir - Hindu Kush - Afghanistan - Tajikistan - Pakistan - Gojal - Ismailia - ethnological field research

## OBSAH

Abstrakt .....	4
Abstract .....	5
1. ÚVOD .....	8
1.1. Nástin problematiky .....	8
1.2. Cíl práce.....	9
2. ZHODNOCENÍ LITERATURY A PRAMENŮ .....	11
3. METODOLOGIE A ETICKÉ STANOVISKO .....	17
3.1. Základní předpoklady úspěšného výzkumu a jeho interpretace .....	17
3.2. Periodizace a lokalizace výzkumu .....	18
3.3. Metody sběru a explanace dat .....	20
<b><i>Část první: Střecha světa</i></b>	
4. GEOGRAFICKÝ KONTEXT .....	24
4.1. Přírodní prostředí zásadně formuje způsob života .....	24
5. HISTORICKÉ SOUVISLOSTI .....	29
5.1. Od Sluneční Stopy k samostatným státům .....	29
5.2. Velká hra a 20. století .....	31
6. ETNICKO-JAZYKOVÉ SKUPINY .....	36
6.1. Etno-lingvistická rozmanitost pamírsko-hindúkušského uzlu.....	36
6.2. Identita horalů na střeše světa.....	38
6.3. Šugnanci a další Pamírci.....	42
6.4. Kyrgyzové .....	46
7. VÁCHÁNCI .....	48
7.1. Horalé na území čtyř států .....	48
7.2. Příbuzenství a Khaum.....	54
7.3. Váchánský jazyk.....	57
<b><i>Část druhá: Trojí tvář Váchánu</i></b>	
8. KAŽDODENNÍ ŽIVOT .....	63
8.1. Adaptační strategie na vysokohorské prostředí .....	63
8.2. Zemědělství a pastevectví.....	63
8.3. Soběstačnost trojího charakteru .....	86

8.4.	Turistický ruch.....	88
9.	NÁBOŽENSTVÍ.....	92
9.1.	Od Zarathuštry k Ága Chánovi IV. ....	92
9.2.	Zoroastrismus (mazdaismus).....	93
9.3.	Ismá‘ílja.....	96
9.4.	Trojí pojetí ismá‘ílji.....	100
10.	TRADIČNÍ DŮM .....	111
10.1.	Střecha nad hlavou vysoké symbolické hodnoty .....	111
10.2.	Stavba tradičního domu .....	113
10.3.	Symbolika domu .....	138
10.4.	Svatá místa .....	151
11.	ZVYKY, SVÁTKY A RITUÁLY .....	153
11.1.	Nekonečný kruh života a smrti .....	153
11.2.	Narození dítěte .....	153
11.3.	Obřízka.....	156
11.4.	Svatba.....	156
11.5.	Pohřeb .....	167
11.6.	Rituály spojené se zemědělským rokem .....	170
12.	ZÁVĚR.....	173
	Summary.....	177
	Резюме.....	181
13.	SEZNAM VYOBRAZENÍ .....	185
14.	SLOVNÍK .....	190
15.	INFORMÁTOŘI .....	196
16.	BIBLIOGRAFIE .....	211
16.1.	Monografie, knihy a odborné články .....	211
16.2.	Internetové zdroje .....	221

## 1. ÚVOD

### 1.1. Nástin problematiky

Předkládaná práce pojednává o etnicko-jazykové skupině Váchánců, žijících v oblasti pamírsko-hindúkušského horského uzlu na území Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu. Text je zhodnocením dlouhodobých autorských terénních výzkumů a analýzou tematické literatury a zdrojů. Formálním zpracováním nabízí komparativní etnologickou studii, nahlíženou z diachronní i synchronní perspektivy. Důsledkem soupeření Ruska a Velké Británie v průběhu 19. století v rámci tzv. Velké hry (*Great Game*) byla nucena koncem 19. století část do té doby homogenního etnika opustit rodný Váchánský koridor, načež se Váchánci ocitli na území čtyř později diametrálně odlišně se vyvíjejících státních útvarů. (Čtvrtým státem s váchánskou minoritou je Čína, ve které bohužel neproběhl terénní výzkum, proto jsou Váchánci žijící na jejím území v textu zmiňováni pouze okrajově.) Nechtěné historicko-politické dědictví v průběhu 20. století zásadní měrou ovlivnilo každodenní život, hmotné i duchovní zázemí, ekonomickou situaci a řadu dalších fenoménů spojených se sociální strukturou středoasijských horalů. Státní útvary, kterých se staly jednotlivé skupiny Váchánců součástí, prošly v průběhu 20. století řadou společensko-politických kotrmelců a často i v rámci jednoho státu protichůdných diskursů, jejichž důsledky se promítly i do života váchánské minority. Předmětem práce je komplexní analýza proměny materiální i duchovní kultury etnické skupiny, respektive etnických skupin Váchánců žijících na území Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu s akcentem na jejich současný stav. Velmi důležitou součástí je vizuální kontext, který prostřednictvím vyobrazení a fotografií prezentuje signifikantní znaky spjaté s každodenním životem Váchánců.

Vzhledem k celkovému počtu mluvčích váchánského jazyka (okolo 70 000) se jedná o marginální skupinu, což ale nic nemění na faktu, že Váchánci jsou svěbytným etnikem s vlastní historií, kulturou, jazykem, zvyky, rituály atp. Abych předešel případným nedorozuměním: při operování s pojmem *etnicita* vycházím z teorie Andersona, který hovoří o *Imagined Communities*, tedy „*pomyslných společenstvech*“ (v překladu Ogrocké)<sup>1</sup> či „*představovaných komunitách*“ (v překladu Hubingerové)<sup>2</sup>, která je reprezentována ústřední myšlenkou, že členové daného společenstva, potažmo etnika, jeden druhého osobně neznají,

---

<sup>1</sup> Srovnej s ANDERSON, B. *Pomyslná společenství*. In: HROCH, M. (ed.) *Pohledy na národ a nacionalismus*. SLON, Praha 2003, s. 239–269

<sup>2</sup> HUBINGER, V. *def. pojmu „etnikum“*. In: BROUČEK, S. a kol. *Základní pojmy etnické teorie*. In: *Český lid* 74/1991, č. 4, s. 245

nikdy předtím se nemuseli vidět, ani se v budoucnu nepotkají atd., ale všichni společně, respektive v mysli každého z nich, sdílejí společnou představu o jejich vzájemné sounáležitosti a provázanosti. Hubinger zmiňuje, že pojem „*eticita*“ a „*etnická příslušnost*“ je de facto synonymem a je v tomto smyslu totožný i s ruským pojmem „*etničeskaja prinadležnost*“<sup>3</sup>. Pojem *eticita* vykazuje jak primordiální, tak situacionalistické i instrumentalistické konotace.

Po seznámení s tematickou literaturou a metodologií je text práce členěn do dvou částí. První část *Střecha světa* je tvořena čtyřmi kapitolami a je větší měrou teoretická, respektive její těžiště představuje analýza dostupné literatury podložená terénními výzkumy. Oproti tomu čtveřice kapitol druhé části *Trojí tvář Váchánu* se z větší části opírá o výsledky z terénních výzkumů, ale je též nutně podpořena potřebnou literaturou a zdroji. V první části je čtenář nejprve stručně seznámen s nezbytným geografickým kontextem a historickými souvislostmi. Obě kapitoly nejsou záměrně pojímány příliš do hloubky ani do šířky, poněvadž v dalších kapitolách jsou prostřednictvím jednotlivých tematických okruhů reflektovány geografická specifika i klíčové události z historie, korelující s vývojem a současným stavem váchánských sociálních struktur. Druhé dvě kapitoly první části analyzují především demografická, etnologická a antropologická data, týkající se etnicko-jazykových skupin žijících na „Střeše světa“, v drsném prostředí pamírsko-hindúkušského horského uzlu. Druhá část nabízí exkurs do každodenního života Váchánců na území tří států, přičemž prostřednictvím komparativní etnologické analýzy s využitím smysluplné kombinace synchronní a diachronní perspektivy rozkrývá tři odlišné „tváře Váchánu“ 21. století. Konkrétně jsou vedle každodenního života a způsobu obživy analyzovány základní fenomény úzce související s váchánskou kulturou a identitou už mnoho staletí: náboženství, tradiční dům *chun*, zvyky, rituály, obřady a tradice, které afghánští, tádžičtí a pákistánští Váchánci více či méně doposud praktikují.

## 1.2. Cíl práce

Primárním cílem práce je rozkrytí materiálních i duchovních fenoménů, které úzce souvisejí s každodenním životem, historicko-politickými souvislostmi, socio-ekonomickou situací, náboženstvím atp., s nimiž jsou konfrontováni příslušníci etnicko-jazykové skupiny, respektive jednotlivých skupin Váchánců žijících ve vysokohorském prostředí Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu. Jakožto nejvhodnější instrument k výše vytyčenému cíli se

---

<sup>3</sup> Srovnej s HUBINGER, V. *def. pojmu „etnikum“*. In: BROUČEK, S. a kol. Základní pojmy etnické teorie. In: *Český lid* 74/1991, č. 4, s. 245

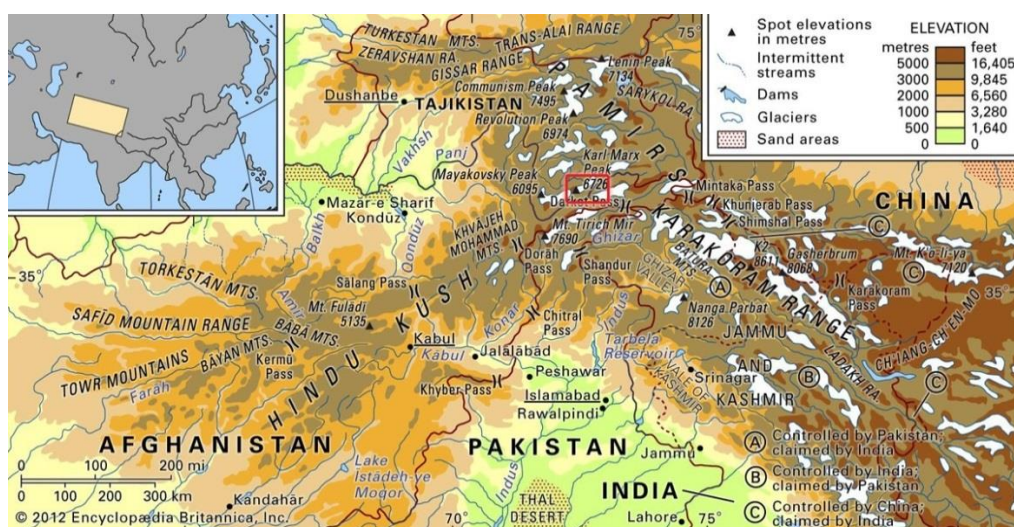
jednoznačně jeví komparativní metoda stojící na terénních výzkumech v oblasti pamírsko-hindúkušského uzlu<sup>4</sup>, podpořená prostudováním relevantních zdrojů. V průběhu opakovaných výzkumů v letech 2006–14 jsem si formuloval celou řadu tzv. *hypotéz*, respektive *tezí*. Nutno dodat, že nejsem příznivcem modelu, který je založen na potvrzování a vyvracení před výzkumem vytyčených *hypotéz*. Tento přístup se mi jeví příliš schematický a z historie oboru je zřejmé, že v rámci poznání kultur není tím nejšťastnějším a nejspolehlivějším. Uznávám však, že je nutné mít formulované a vytyčené otázky, korespondující s okruhy výzkumných témat, určité předpoklady, ze kterých je třeba v rámci výzkumu a jeho prezentace vycházet, nikoliv se jich však devótně držet nebo je pouze černobíle potvrzovat či vyvracet. Tyto pracovní otázky nazývám *témata*. Některé z nich se osvědčily, jiné se ukázaly natolik abstraktní, že je prakticky nemožné je smysluplně prezentovat v rámci odborného textu. Základní *témata*, na která odpovím v závěru práce, se dají shrnout do následujících otázek, respektive okruhů řečnických otázek. Svým způsobem jsou všechna provázána, ale z velké části každé z nich reflektuje jednotlivá kapitola druhé části práce:

Jakou měrou a jakým způsobem byly během více než stovky let ovlivněny váchánské komunity socio-politicko-ideologickými vlivy v jednotlivých státních útvarech?

Jaký je vztah Váchanců k náboženství a jeho každodenním rituálům a jak se tento fenomén změnil v relaci k minulosti?

Jak významnou roli hraje pro Váchance symbolika tradičního domu *chun* a jakým způsobem ji interpretují?

Jakou roli hrají pro současné Váchance tradiční rituály, zvyky a obřady a jakou měrou byly ovlivněny okolními vlivy?



Obr. 1: Mapa pamírsko-hindúkušského uzlu, střed Váchánského koridoru označen obdélníkem

<sup>4</sup> Viz mapa převzata z <http://marx-engels2013.blogspot.cz/p/pamir.html> [cit. 19. 5. 2016]

## 2. ZHODNOCENÍ LITERATURY A PRAMENŮ

Oblast Váchánu byla vzhledem ke svojí poloze velmi těžko dostupná a z hlediska politického či ekonomického, natožpak badatelského, pro okolní mocnosti dlouhou dobu nepříliš zajímavá. Až do 30. let 19. století se na horním toku řeky Oxus, respektive Pjandž, objevilo jen několik málo jedinců, kteří by měli tendenci cokoliv písemně zaznamenat (např. v 7. století čínský poutník Sjuan-ťian a v 2. polovině 13. století legendární Benátčan Marco Polo). Systematický a koordinovaný zájem o Váchánský koridor implikují až události spojené s rusko-anglickým soupeřením v oblasti Střední Asie, známým jako *Velká hra*<sup>5</sup>. První komplexnější zmínky o Váchánu a jeho obyvatelích nám přináší až anglický důstojník John Wood, který společně s plukovníkem sirem Alexanderem Burnesem v roce 1836 prošel první částí koridoru po vesnici Kalai-Pandža, poté pokračovali severovýchodně k jezeru Zor-kul, které pojmenovali Viktoriino<sup>6</sup>. Woodovo dílo představovalo po příštích několik desetiletí prakticky jediný zdroj informací. V poslední čtvrtině 19. století najdeme relativně četné zmínky v dalších knihách, zaznamenávající zkušenosti převážně členů vojenských misí v regionu Váchánu a Badachšanu, ale i zápisky cestovatelů. Z pochopitelných důvodů se jedná o knihy v anglickém a ruském jazyce, výjimečně v jiných jazycích<sup>7</sup>. Zvláště z knih psaných Brity číší pro dobu jejich vzniku příznačná koloniální nabubřelost, na druhou stranu současný badatel ocení formální i obsahovou důkladnost autorů, zejména důstojníků. Tito lidé si velmi dobře uvědomovali výsostně průkopnický význam své práce, byli absolventy prestižních vojenských akademií, tudíž měli disciplínu, zodpovědnost a až devótní oddanost svému vysoce významnému poslání, zakódovanou v mysli dvacet čtyři hodin denně. Nepochybovali o správnosti svého konání a jednání a odvedení špičkové práce pro ně byla ostatně i otázkou osobní cti a prestiže i následného povýšení v armádních i společenských kruzích. Knihy tedy představují podrobný itinerář cesty-mise, akcentující strategické vojensko-politické otázky, se všemi možnými detaily, často přesahujícími do dalších oborů

---

<sup>5</sup> O tomto více v části *Historické souvislosti*.

<sup>6</sup> WOOD, J. *A personal narrative of a journey to the source of the River Oxus by the route of the Indus, Kabul and Badakhshan: In the years 1836, 1837 and 1838*. John Murray, London 1841. Kniha se dočkala i druhého vydání: WOOD, J. *A Journey to the source of the River Oxus*. John Murray, London 1872

<sup>7</sup> Z desítek monografií a publikací vybírám ty nejpodstatnější: BONVALOT, G. *Du Caucase aux Indes a travers le Pamir*. Librairie Plon, Paris 1888, CURZON, G. N. *The Pamirs and the Source of the Oxus*. Adamant Media Corporation, 2005 (reprint *The Geographical Journal Royal 8*. Geographical Society, London 1896), GROMBČEVSKIJ, B. L. *Naši itjeresy na Pamire*. Gosudarstvennaja Publičnaja Biblioteka, 1891, HEDIN, S. *Through Asia. Vol. I*. Harper and Brothers Publishers, London 1899, RAWLINSON, H. C. *England and Russia in the East*. John Murray, London 1875, YOUNGHUSBAND, F. E. *The Heart of a Continent*. John Murray, London 1896

(geografie, historie, etnografie, lingvistika atp.). V kontextu doby bychom mohli obsah knih označit za vojensko-vlastivědný. S důkladností vzdělaných často i šlechticů-důstojníků 19. století je vedle každodenních zážitků a obtíží obsáhle popisován reliéf krajiny, demografické složení oblasti atp., zkrátka velmi cenné postřehy, jež současnému společenskovědnímu badateli poslouží coby potřebná historická data. Knihy jsou často doprovázeny kresbami či grafikami (později i fotografiemi), náčrtů a mapami, tedy cennými vizuálními prameny. Velmi podobně na své poslání nahlíželi i píšící důstojníci z řad armády carského Ruska, kteří ale oproti svým britským rivalům nebyli tolik literárně produktivní a jejich záznamy působí méně systematicky a analyticky, spíše mají formu zápisků každodenních událostí, často explicitně postrádajících přesah do dalších oborů. Český čtenář má první možnost se s Váchánem seznámit na prahu 20. století prostřednictvím ruského důstojníka Borise Leonidoviče Tagějeva, který koncem 19. století působil v družině generála Jonova<sup>8</sup>. V odborné i populárně naučné domácí literatuře najdeme o Vácháncích od té doby jen nepříliš četné a velmi povrchní a kusé informace. Předkládaná monografie je první česky psanou studií o kultuře tohoto horského etnika.

Pro diachronní perspektivu této monografie jsou důležité především knihy a texty psané etnografy nebo výzkumníky opírající se metodiku zakotvenou ve společenských vědách, respektive o metodu etnologického/antropologického terénního výzkumu. Stejně jako výše zmínění byli *in situ*, ale jejich výstupy se týkají převážně socio-kulturních témat. První studií zaměřenou na oblast Váchánu je publikace Munshiho Abdula Rahima *Cesta do Badachšanu se zprávou o Badachšanu a Váchánu*.<sup>9</sup> Rahim byl pobočníkem majora Biddulpha<sup>10</sup> na jeho výpravě v letech 1879–80. Nebyl sice společenský vědec v pravém slova smyslu, ale jeho čtyřiašedesátistránkový text jako první přináší stručné, ale ucelené informace o náboženství, příbuzenství, svatbách, pohřbech, zemědělství, pastevectví, bydlení atp. ve Váchánu. Zvlášť hodnotné jsou publikace z počátku 20. století, reflektující záznamy anglicky, rusky a německy píšících odborníků, průkopníků etnologického, etnografického a jim příbuzným terénním výzkumům v oblasti Váchánu a Badachšanu<sup>11</sup>. Jejich autoři stihli

---

<sup>8</sup> TAGĚJEV, B. L. *Rusové nad Indií. Obrázky a črty z válečného života na Pamiru*. E. Beaufort, Praha 1900

<sup>9</sup> RAHIM, M. A. *Journey to Badakshan, with report on Badakshan and Wakhan*. F. D. Press, Simla 1885

<sup>10</sup> Biddulph je ideálním příkladem důstojníka-vzdělance britské armády, svým dílem též přispěl k významnému poznání regionu, zvlášť z lingvistického hlediska, viz BIDDULPH, J. *Tribes of the Hindoo Koosh*. Sang-e-Meel Publications, Lahore 2001 (reprint 2. vydání z r. 1971, originál 1880)

<sup>11</sup> Např.: ANDREJEV, M. S., POLOVCOV, A. A. *Iškašim i Vachan. Materiali po etnografii iranskich plemen Srednej Azii. Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii IX*, Sankt Petěrburg 1911, KUŠKEKI, B. *Kattagan i Badachšan. Obšestvo dlja Tadžikistana i iranskich narodnostej za jeho prjedělami*, Taškent 1926, von



zachytit stav před nebo v průběhu velkých změn, které se daly do pohybu koncem 19. století. Dnes již klasickým dílem, na nějž se odvolává drtivá většina badatelů 20. a 21. století, je anglicky psaná studie dánského plukovníka Ole Olufsen *Skrz neznámý Pamír. Druhá dánská expedice na Pamíru 1898–99*<sup>12</sup>. Již podtituly jednotlivých kapitol hovoří samy za sebe: *Obyvatelé hoření části údolí Pjandže, Jazyk, Oděvy, Domy a jejich aranžmá, Obchod a výrobky, Zemědělství a pastevectví, Lov zvířat, Písň, hudba a tanec, Svatba a děti, Administrativa, Nemoc, smrt a pohřeb, Náboženství a pověry* atp. Z ruskojazyčné literatury nelze nejmenovat průkopníka odborné literatury o Váchánu a jeho obyvatelích, hraběte Alexeje Alexejeviče Bobrinského, jenž se v terénu pohyboval v letech 1895, 1898 a 1901 a výsledky svých vlastivědně-etnografických sběrů zhodnotil zvláště v knize *Horalé horního Pjandže*, vydané v Moskvě roku 1908<sup>13</sup>. Podobný význam má německy psaný výstup bádání Arveda von Schultze *Pamírští Tádžikové [...] z roku 1914*<sup>14</sup>, který je objemem dat o něco subtilnější než Olufsen, obdobně jako Bobrinskij. Zmiňované studie jsou ale víceméně etnograficky popisné, nemají ambice hlouběji analyzovat, proč se jednotlivé socio-kulturní fenomény navenek projevují tak či onak.

Ruští, respektive sovětské badatele ve své práci pokračovali i v dalších dekadách, ale z politických důvodů v tehdejším SSSR byla jejich témata často nepohodlná, proto v určitých obdobích nepublikovali nebo nemohli publikovat komplexní výsledky své práce, např. záležitosti týkající se náboženství a určitých lidových zvyků<sup>15</sup>. Charakter těchto studií je proto stále jen popisně etnografický a folklórní či lingvistický. Záslužnou práci vykonali rakouští a němečtí výzkumníci v afghánské části Váchánu v 60. a 70. letech 20. století<sup>16</sup>. Zvláště rakouská expedice vedená geologem Robertem Kostkou a architektem Robertem Senarclens de Grancym, jejímž cílem bylo napříč obory zmapovat tou dobou již afghánský Váchán,

---

SCHULTZ A. Zur Kenntnis der arischen Bevölkerung des Pamir. In: *Orientalisches Archiv*, II Jahrgang, Heft 1, Karl W. Hiersemann, Leipzig 1911/1912., s. 23–29

<sup>12</sup> OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904,

<sup>13</sup> BOBRINSKIJ, A. A. *Gorci verchovjev Pjandža (Vachancy-Iškašimcy)*. A. A. Levenson, Moskva 1908

<sup>14</sup> von SCHULTZ A. *Die Pamirtadschik. Auf Grund Einer mit Unterstützung des Museums für Völkerkunde zu Giessen in den Jahren 1911/12 Ausgeführten Reise in den Pamir (Zentralasien)*. Alfred Töpelmann, Giesen 1914

<sup>15</sup> Např.: ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji)*. Vypusk I. Izdatelstvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR. Stalinabad 1953, ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji)*. vypusk II. Izdatelstvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR. Stalinabad 1958, BOLDYREV, A. N. (ed.) *Skazki narodov Pamira*. Nauka, Moskva 1976

<sup>16</sup> Např.: GRATZL, K. *Hindukusch. Österreichisches Forschungsexpedition in den Wakhan 1970*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1974, KUSSMAUL, F. Badaxsan und seine Tagiken. Vorläufiger Bericht über Reisen und Arbeiten der Stuttgarter Badaxsan-Expedition 1962/63. In: *Tribus* 14, s. 11–99, SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1978

doslova na poslední chvíli v roce 1975 důkladně komplexně zachytila tehdejší situaci. Vzhledem k politicko-vojenským událostem počínajícím v prosinci 1979 sovětskou intervencí v Afghánistánu a končícím *de facto* až pádem Tálíbanu v roce 2001, se do regionu levého břehu horního toku Pjandže na více než dvě dekády takřka žádný výzkumník nedostal. Afghánským Vácháncům je věnována i brilantní antropologická Shahraniho studie z konce 70. let 20. století<sup>17</sup>. Shahrani v rámci sociálně antropologického diskursu analyzuje sociální systém, včetně příbuzenských a mocenských struktur a adaptační strategie na vysokohorské prostředí obyvatel Váchánu: iránojazyčné Váchance, zemědělce a pastevece i turkojazyčné Kyrgyze, již se orientují na chov (a následnou distribuci) jaků ve vysokohorských polohách jihovýchodní části koridoru, v oblasti známé jako Malý a Velký Pamír. Shahrani svůj několikaletý terénní výzkum dokončil také za pět minut dvanáct, než do váchánské vesnice Sarhad-Broghil napochodovali sověští vojáci a hranice se uzavřely. Koncem 80. let 20. století dochází k určitému uvolnění v SSSR, tamější establishment v rámci *glasnosti* a *perestrojky* oficiálně připouští částečné uvolnění cenzury. To se projeví i na půdě sovětské *Pamirologie* a na povrch vyplouvají zajímavé ruskojazyčné publikace<sup>18</sup>.

V období od 90. let 20. století po současnost vycházejí již politickou ideologií nepoznamenané texty v ruštině a samozřejmě řada kvalitních titulů, analyzujících socio-kulturní fenomény regionu, psaných převážně v angličtině<sup>19</sup>. Klíčovým publikujícím výzkumníkem pro oblast Váchánu, jehož až neuvěřitelně rozsáhlé dílo<sup>20</sup> přináší syntetické i analytické informace o Vácháncích žijících na území Váchánu i mimo něj, je německý geograf, demograf a kartograf Hermann Kreutzmann, který se odborně Váchánu věnuje od konce 70. let 20. století, a to napříč disciplínami. Svůj terénní výzkum začal mezi Váchánci v Pákistánu, ale bohaté zkušenosti má rovněž z Afghánistánu, Tádžikistánu a Číny. Vedle desítek článků nelze nevypíchnout jeho dvě zásadní monografie: německy psanou knihu *Etnicita v procesu vývoje. Váchánci ve Vysoké Asii* z roku 1996 a obsáhlou komplexní

---

<sup>17</sup> SHAHRANI, M. N. *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan. Adaption to Closed Frontiers and War. With a New Preface and Epilogue by the Author.* University of Washington Press, 2002 (druhé vydání, první 1979)

<sup>18</sup> Např.: DAVIDOV, A. S. *Etnografija v Tadžikistaně.* Doniš, Dušanbe 1989, GAVRILJUK, A., JAROŠENKO, V. *Pamir.* Planeta, Moskva 1987

<sup>19</sup> Např.: BLISS, F. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno-Badakhshan, Tajikistan).* Routledge, New York 2010, DAVIDOV, A. S. *Etničeskaja prinalležnost' korennogo naselenija Gornogo Badachšana (Pamira).* Akademija nauk Respubliki Tadžikistan, Dušanbe 2005, DODCHUDOJEVA, L. (ed.), MASOV, R., JUNUSOVA N. Z. *Narodnoje iskusstvo Pamira.* Doniš, Dušanbe 2009, FELMY, S. *The Voice of the Nightingale. A Personal Account of the Wakhi Culture in Hunza.* Oxford University Press, Karachi 1996, STRAUB, D. *The Ismailis and Kirghiz of the upper Amu Darya and Pamirs in Afghanistan: A micro-history of delineating international borders.* Diplomová práce. Indiana University, 2013

<sup>20</sup> Komplettní bibliografie viz <http://www.geo.fu-berlin.de/en/geog/fachrichtungen/anthrogeog/zelf/MitarbeiterInnen/kreutzmann/> [cit. 31. 3. 2016]

historicko-demografickou analýzu současného váchánského etnika *Pamírské křižovatky. Kyrgyzové a Váchánci ve Vysoké Asii* vydanou v roce 2015<sup>21</sup>. Dlužno poznamenat, že z Kreutzmannovy poslední práce je do této monografie převzata řada map, grafů a tabulek, které jsem původně chtěl zpracovávat vlastní formou, což by ale bylo zbytečným „nošením sův do Athén“. Kreutzmann též v rámci svého dlouholetého bádání prošel dostupné primární zdroje, totiž archivní sbírky, soubory atp. týkající se širšího regionu, převážně pocházející z dobových úředních záznamů tzv. Britských Indií, jejichž obsah zhodnotil v obsáhlé monografii z roku 2015, kde najdeme i nejpřehlednější a nejucelenější seznam literatury (čítající okolo 1 300 titulů) k regionu pamírsko-hindúkušsko-karákóramského uzlu, zahrnující takřka kompletní anglosaskou produkci a většinu podstatných ruskojazyčných knih, monografií a statí. Vedle Kreutzmanna je neméně významnou postavou petrohradský lingvista a etnograf Ivan Michajlovič Steblin-Kamenskij, který od 60. let 20. století strávil v údolí řeky Pjandž (převážně na jejím pravém břehu, tedy tádžické straně) mnoho let. Ve svých četných studiích významně formoval nejen lingvistické poznání kultury Váchánců<sup>22</sup>. Neoddělitelnou složkou od každodenního života Váchánců je jejich konfese, totiž ismá‘ílíja, jedna z odnoží ší‘itského pojetí islámu, jejíž principy jsou popsány a analyzovány patřičnými odborníky<sup>23</sup>. Významný prostor v této monografii dostává materiální i duchovní význam tradičního váchánského domu *chun*, který byl už v minulosti reflektován a analyzován v rámci různých diskursů (etnografie, etnologie, lingvistika, náboženství) mnohými autory<sup>24</sup>, v této monografii však poprvé komplexně. Vedle tištěných zdrojů je samozřejmě využito

---

<sup>21</sup> KREUTZMANN, H. *Ethnizität im Entwicklungsprozeß. Die Wakhi in Hochasien*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1996, KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015

<sup>22</sup> Např.: STEBLIN-KAMENSKIJ, I. M. *Očerki po istorii Pamirskich jazykov, nazvanija kulturních rastenij*. Nauka, Moskva 1982, STEBLIN-KAMENSKIJ, I. M. *Etimologičeskij slovar' vachanskogo jazyka*. Peterburgskoje Vostokovedenije. Sankt-Peterburg 1999

<sup>23</sup> Např.: BOBRINSKIJ, A. A. Sekta Ismail'ja v ruskich i bucharskich predlach Srednej Azii. In: *Etnografičeskoje Obozrenije 2 (1)*, 1902, DAFTARY, F. *The isma‘ilis: their History and Doctrines*. Cambridge University Press, Cambridge 1990

<sup>24</sup> ASADULIN, A. D. *Analiz terminov i ponjatij, vyražajuščich ustrojstva vachanskogo doma »chun« v entolingvističeskom aspekte. Disertační práce*. Moskva 2013, DUŠEK, L., *Pamírský dům – harmonie dvou světů*. Univerzita Pardubice, Pardubice 2010, KUSSMAUL, F. Siedlung und Gehöft bei den Tağiken in den Bergländern Afghanistans. In: *Anthropos 60*, 1965, s. 487–532, MAMADNAZAROV, M. Drevnije istoky zodčestva Gornogo Badachšana. In: *Architektura-Stroitel'stvo-Dizajn*, №01 (42) 2006, s. 28–34, MAMADNAZAROV, M. *Pamjatniki zodčestva Tadžikistana*. Progress-Tradicija, Moskva 2015, NAZAROVA, Z. O. Pamirskij dom v kontekste kultury. In: *Tradicionnaja kultura: Naučnyj almanach* № 2, T. 34, 2009, s. 48–57, 2004, s. 70–75, SENARCLENS de GRANCY, R. *Siedlung und Gehöft der Wakhi in Nordost-Afghanistan. Dokumentation einer regionalen zentralasiatischen Baukultur. Disertační práce*. TU Graz, Graz 1980, ŠOCHUMOROV, A. *Pamir-strana Arijev*. Akademija nauk respubliky Tadžikistan. Dušanbe 1997

množství smysluplných pramenů z internetu. Vedle prostudované literatury přikládám rovnocennou váhu primárním datům shromážděným během terénních výzkumů.

### 3. METODOLOGIE A ETICKÉ STANOVISKO

„*Antropolog nikdy nespí!*“

(Petr Kokaisl, *sociální antropolog*, 2003)

#### 3.1. Základní předpoklady úspěšného výzkumu a jeho interpretace

Těžiště této práce představují z větší části výsledky z několika střednědobých intenzivních terénních výzkumů, dohromady tvořící dlouhodobý výzkum, a spolu s nimi též analýza převážně odborné literatury a pramenů. Text shrnuje poznatky načerpané během mého pobytu v oblasti Váchánu a jeho geograficky a kulturně velmi blízkém okolí a jsou v něm též zhodnoceny informace nastudované v literatuře. Netřeba šířeji rozměšňovat nutnost a důležitost přítomnosti etnologa *in situ*, jestliže je jeho cílem skutečně proniknout do struktur studovaného etnika či komunity. Doba tzv. *armchair anthropologist* už dávno pominula. Rovnocenně ve vztahu k znalosti terénu vnímám i znalost tematické literatury, kterou ostatně též většinou produkovali a produkuje lidé, kteří mají s terénem osobní zkušenost. Studie je určitým dovršením desetiletého bádání ve vysokohorských oblastech Střední Asie, kde jsem úhrnem *prožil* bezmála rok života. Právě autentický *prožitek* je fundamentem etnologického či kulturně antropologického výzkumu v mém osobním pojetí. Jak výstižně poznamenává Tomáš Petráň: „Se symbolikou cesty tam a zpátky jsou spojovány i mechanismy sebereflexe, sebezpoznávání, prohlédnutí, nalezení svého místa tady. Symbolický význam antropologovy cesty lze přirovnat ke smyslu poutí: překonáváním obtíží a podniknutím nebezpečné, strastiplné a obtížné cesty, překonáním sebe sama, lze dospět k transcendentnímu prohlédnutí, osvícení, pochopení. Skrze fyzickou pouť lze dojít k duchovní iluminaci“<sup>25</sup>. *Prožitek* je ale nutné řádně revidovat, aby se z něj nestal pouhý dojem, což by bylo krajně nevědecké. Etnologický terénní výzkum stojí na pevných metodologických základech, bez kterých by informace získané v terénu byly jen stěží uchopitelné a jejich následná interpretace by se neměla o co opřít. Obsah by bez formy zůstal prázdný a interpretace dat by značně kulhala, nebo se rovnou celá zhroutila. Primárním předpokladem úspěchu je neoddiskutovatelně trpělivost, schopnost všimnout si co nejvíce zjevných i latentních projevů chování a jednání objektu zájmu a spojovat si zdánlivě nesouvisející souvislosti. Na základě toho v rozhovorech s informátory klást vhodné otázky a umět naslouchat odpovědím. Nebát se ptát se znovu na obdobné záležitosti jinými slovy a třeba i odlišnou optikou. Též je nutné se do konkrétního regionu opakovaně vracet a alespoň na základní úrovni ovládat nativní jazyk či jazyky etnické

---

<sup>25</sup> PETRÁŇ, T. *Ecce Hommo (esej o vizuální antropologii)*. Univerzita Pardubice, Pardubice 2011, s. 76

skupiny, jenž představuje ohnisko badatelova zájmu. Nezbytně nutné je samozřejmě průběžně studovat pokud možno veškerou literaturu, která se dané oblasti a etnika týká. Tyto základní aspekty přispívají k smysluplnému pochopení všemožných vazeb uvnitř i vně zkoumaného etnika či komunity. Osobně aktivně i pasivně zvládám angličtinu (*lingua franca* v Pákistánu a částečně v Afghánistánu) a ruštinu (*lingua franca* v Tádžikistánu)<sup>26</sup>, pasivně němčinu a na základní úrovni váchánský jazyk. Domnívám se, že pokud je výzkumník vybaven (zřejmě jakýmsi darem „shůry“) určitou porcí empatie, sociální inteligence a konstruktivně kritického úsudku, a zároveň ctí a skutečně realizuje výše velmi stručně a lapidárně popsané zásady, může mu osobní *prožitek* jednoznačně posloužit coby opora v jeho vědecké práci<sup>27</sup>. Z těchto důvodů považuji za vhodné psát v *ich* formě a uznám-li s přihlédnutím ke kontextu za vhodné, nebráním se do textu implementovat vlastní axiologické stanovisko.

### 3.2. Periodizace a lokalizace výzkumu

První terénní výzkum proběhl v srpnu až říjnu 2006 na území Tádžikistánu, resp. na území autonomní oblasti Horský Badachšán (GBAO<sup>28</sup>), konkrétně v Šugnánském a Murgabském rajonu<sup>29</sup>. Druhý výzkum se uskutečnil v září a říjnu 2008 tamtéž, ale většina bádání byla realizována v Iškašimském rajonu, na pravém břehu horního toku řeky Pjandž, v údolí tádžického Váchánu<sup>30</sup>. V rámci pobytu ve Střední Asii v letech 2006 a 2008 byl navštíven i západní a severní Tádžikistán (Dušanbe, Pendžikent, Chodžent, Fanské hory), východní Uzbekistán (Buchara, Samarkand, Taškent) a jihozápadní Kyrgyzstán (Oš, Batken). Vhod přišly i zkušenosti z pobytu ve Střední Asii v březnu až červnu 2005 (Kyrgyzstán a též Kazachstán)<sup>31</sup>. V těchto lokalitách sice intenzivní terénní výzkum neproběhl, nicméně pobytem ve zmíněných částech Střední Asie, zúčastněným pozorováním a interakcí s tamními obyvateli jsem získal cenné poznatky, částečně využité během výzkumu v Horském

---

<sup>26</sup> Určitou výjimku tvoří v tomto ohledu zvláště starší váchánské ženy, převážně v afghánské, ale i tádžické části Váchánu, které někdy hovoří pouze nativním jazykem.

<sup>27</sup> Martin Soukup hovoří o čtyřech hlavních „antropologických talentech“: jazykový, pozorovací, talent splynout a talent přežít. Přítomnost Soukupových „talentů“ je odrazovým můstkem k správnému *prožitku*. Srovnej s SOUKUP, M. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Karolinum, Praha 2014, s. 79–80.

<sup>28</sup> V originále Горно-Бадахшанская Автономная Область (ГБАО).

<sup>29</sup> rajon = územně správní celek, obdoba našeho okresu

<sup>30</sup> Výstupem prvních dvou terénních výzkumů v oblasti GBAO je diplomová práce obhájená v r. 2009 na Univerzitě Pardubice a její přepracovaná a publikovaná podoba (rigorózní práce): DUŠEK, L., *Pamírský dům – harmonie dvou světů*. Univerzita Pardubice, Pardubice 2010 a též článek: DUŠEK, L., *Pamírský dům v Badachšánu*. In: Antropowebzin 3/2010, AntropoWeb, FF ZČU, Plzeň 2010, s. 263–270

<sup>31</sup> viz bakalářská práce autora: DUŠEK, L. *Vliv přírodního prostředí na žebříček hodnot kyrgyzských pastevců a obyvatel Biškeku*. Bakalářská práce. Univerzita Pardubice 2006

Badachšanu. Intenzivní bádání v roce 2006 jsem absolvoval společně s kolegyní Zuzanou Konášovou a kolegou Tomášem Retkou, v roce 2008 již jen ve dvojici se slečnou Konášovou. Výzkum v tříčlenné skupině, posléze v páru, značně usnadnil komunikaci s informátory a sběr dat, také umožnil bezprostřední konfrontaci vnímání kulturních odlišností a jejich lepší pochopení. Zvláště v kultuře, kde je postavení ženy a muže často odlišné, představuje smíšený tým terénních výzkumníků obrovské plus pro komunikaci s informátory a samotný výzkum<sup>32</sup>.

Pomyslná druhá fáze dlouhodobého výzkumu započala v srpnu 2011 návštěvou levého břehu řeky Pjandž, kde žijí Váchánci na území Afghánistánu. Bohužel jsme se museli s kolegyní Kateřinou Žákovou ze zdravotně-bezpečnostních důvodů po týdnu přesunout na druhý břeh, na území GBAO. Toho roku výzkum pokračoval na tádžické straně v oblastech Šugnánu a Bartangu. Velmi intenzivní pětítýdenní výzkum se uskutečnil v září a říjnu 2013. Společně s kolegou Liborem Čechem, který plynne hovoří darí, což je úřední jazyk v Afghánistánu, jsme pěšky prošli Váchánský koridor po levém břehu řeky Pjandž. Navštívili jsme takřka všechny vesnice afghánského Váchánu, od Futuru po Sarhad-e Broghil. Prostupnost hranice mezi Afghánistánem a Tádžikistánem vyžaduje specifickou přípravu, pevné nervy a notnou dávku trpělivosti s všemožnými nutnými úředními i ne zcela standardními procedurami. Infrastruktura a služby v afghánské části Váchánu jsou vzhledem k obrovské izolaci v žalostném stavu, což jednoznačně umocnilo *prožitek* z tohoto v určitém ohledu doposud civilizací nedotčeného kusu země. Následujícího roku jsem podnikl poslední výzkum, v jehož rámci jsem v srpnu a září opakovaně krátce (dva týdny) navštívil afghánské a tádžické území Váchánu a především území na severovýchodu Pákistánu obývané Váchánci. Vízum do Pákistánu jsem vyřizoval od ledna roku 2014 a po sáhodlouhých jednáních s ambasádou a dalšími institucemi se povedlo ho po půl roce získat. Bylo však nutné zaplatit průvodce, jehož přítomnost v konečném důsledku přišla vhod hned z několika důvodů. Je-li pravou rukou etnologa v terénu (byť v multietnickém Pákistánu) autochtonní občan, některé úřední a podobné procedury se stávají snadnějšími a rychlejšími. Úředním jazykem v Pákistánu je urdú, které na rozdíl ode mne průvodce Sadžid ovládal. Sadžid je konfesí ší'ita, což sehrálo též svoji významnou pozitivní úlohu. Drtivá většina Váchánců žijících na území Pákistánu kromě nativního váchánského jazyka a urdú na solidní úrovni hovoří anglicky, takže jazyková bariéra byla značnou měrou eliminována<sup>33</sup>. Vzhledem

---

<sup>32</sup> Např. muž sdělí určité informace pouze muži a žena pouze ženě. Některé činnosti jsou tradičně charakteristické pro ženu, jiné zase pro muže atp.

<sup>33</sup> Dílčím výstupem výzkumu v severním Pákistánu viz DUŠEK, L., Svatební rituál u Váchánců žijících na severu Pákistánu. In: *Studia Ethnologica Pragensia*, 1/2015, Univerzita Karlova, Praha 2015, s. 51–64

k faktu, že všechna váchánská sídla na severu Pákistánu leží blízko hranic s Afghánistánem, nebylo bohužel možné z bezpečnostních důvodů navštívit všechny vesnice, které jsem měl v plánu. Ačkoliv jsem se s vydatnou pomocí průvodce Sadžida pokoušel všemi možnými legitimními i nelegitimními způsoby oficiální předpisy a zákazy obejít či překročit, pákistánský byrokratický správně-vojenský aparát byl neoblomný. Konkrétně nebylo možné navštívit vrchní tok řeky Jarchun, ležící třicet kilometrů jižně paralelně s Váchánským koridorem, a vesnice ležící při vrchním toku řeky Kurumbar.

### 3.3. Metody sběru a explanace dat

Během všech výzkumných cest bylo použito zejména kvalitativních metod<sup>34</sup>. Konkrétně *snowballová* metoda, neboli metoda sněhové koule, zúčastněné i nezúčastněné pozorování<sup>35</sup>, částečně řízený a neřízený rozhovor. Informátoři vypovídali na základě svobodné vůle. Osvědčila se zvláště *snowballová* metoda, jejíž praktičnost spočívá v tom, že právě tázaný informátor doporučí informátora dalšího, jenž je do dané problematiky více zainteresován, než je on sám. Tímto způsobem bylo získáno množství hodnotných a do značné míry objektivních informací. Oproti této metodě *de facto* zklamala metoda neřízeného, či částečně řízeného rozhovoru s nahodilými informátory, protože tázané osoby často podávaly irelevantní a pro bádání nepodstatné informace. Ve výjimečných případech jsem používal diktafon a rozhovory s klíčovými informátory nahrával. Zapnutý diktafon mnohým, zvláště starším informátorům vadil a tudíž negativně ovlivňoval jejich výpověď. Ukázalo se, že skoro vždy jsou lidé poskytující důležité informace v lepším rozpoložení, když se bavíme spíše neformálně a nezávazně. Přítomnost diktafonu v nich vzbuzovala pocit nežádoucí formálnosti a oficiality, což jim příliš nekonvenovalo<sup>36</sup>. Většinou jsem tedy veškeré relevantní informace zaznamenával do terénního deníku, buď během rozhovoru, nebo bezprostředně po něm.

---

<sup>34</sup> Více k tématu např. HENDL, J. *Kvalitativní výzkum*. Portál. Praha 2005, SILVERMAN, D. *Ako robíť kvalitatívny výzkum*. Ikar. Bratislava 2005.

<sup>35</sup> Metoda zúčastněného pozorování (*participate observation*) spočívá v tom, že badatel participuje na každodenních aktivitách zkoumaného společenství. Jeho zásadním přínosem je bezprostřední kontakt výzkumníka se zkoumaným subjektem. Zúčastněné pozorování není omezeno jen na pouhé „pozorování“, ale umožňuje veškeré techniky sběru kvalitativních informací. Nezúčastněné pozorování je charakterizováno pozorováním subjektu bez zapojení do aktivit komunity. Srovnej např. s DISMAN, M. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Univerzita Karlova, Praha 2000, s. 308

<sup>36</sup> Zajímavé je, že v porovnání s využitím diktafonu během rozhovorů s českými informátory (v rámci jiných výzkumů), především staršími pamětníky, mám zkušenosti opačné. Přítomnost diktafonu je žádoucí a zpravidla při výzkumech v Čechách takřka nikoho nedráždí.



Velmi často jsem však využíval digitální fotoaparát, poněvadž vizuální kontext této práce považuji za nezbytný. Dlouhý a komplikovaný popis zvláště fenoménů souvisejících s materiální kulturou vhodně zastoupí tematická fotografie nebo nákres. Ostatně, fotografování čehokoliv a kohokoliv se nikdo nebránil, spíše naopak. V rámci etického kodexu etnologa byli pochopitelně všichni informátoři seznámeni s důvody a cíli mého počínání a řádně jim bylo vysvětleno, že informace, které ochotně poskytují, nebudou nikterak překrouceny, zkresleny, vytrženy z kontextu či jinak chybně interpretovány, nebo dokonce obráceny proti jejich osobě. Většinou v nich vědomí participace na výzkumu a jeho výstupu v podobě knihy i další prezentace vyvolávalo pocit zodpovědnosti a nezřídka i výjimečnosti a důležitosti.

Výše jsem nastínil lokalitu, období a formu sběru relevantních dat. Naprosto zásadní pro seriózní výsledek etnologického výzkumu je však řádné zpracování dat získaných v terénu. Důležitost *prožitku* jsem už naznačil na začátku kapitoly, témata, cíl práce, hypotézy a stručný nástin tematické literatury o pár stránek předtím. Jak ale v terénu pracně získané informace smysluplně skloubit s vytyčenými horizonty a prostudovanou literaturou tak, aby vše vytvořilo homogenní celek, aby jedno na druhé nedělalo „dlouhý nos“, a přitom byla zachována maximální míra objektivity? Monografie si klade za cíl být komparativní studií. Bohužel není v silách obyčejného smrtelníka se pohybovat v čase, ani se vtělit do jiných osob nebo etnických skupin. Jestliže ale chci analyzovat dynamickou proměnu konkrétní etnické skupiny v čase i prostoru a její dopad na její současnou podobu ve třech státních útvarech, je nutné zohlednit geografické, historické, politické, sociální, náboženské, kulturní a podobné souvislosti a jejich vzájemné vazby. V rámci mnohohrstevnatosti reality v celé její složitosti a neuchopitelnosti se může zdát, že je možné se pouze domnívat, proč jedni dělají, co dělají, a jejich každodennost má tu kterou podobu. Můžeme podlehnout pocitu, že jakýkoliv pokus o výklad je sisyfovskou snahou a výsledkem vždy bude jen náš konstrukt sociokulturní reality zkoumané komunity. Tento přístup je přinejmenším demotivující a je třeba se mu nepoddat. Etnolog by měl sociokulturní relace rozkrýt. V tomto směru mi budiž oporou smysluplná kombinace synchronní a diachronní perspektivy a obdobná forma fúze emického a etického přístupu. S jejich využitím se alespoň maximální možnou měrou pokusím přiblížit kýžené objektivní interpretaci, nutně však poznamenané osobním *prožitkem*, který, domnívám se, nelze z analýzy vyloučit, z toho důvodu je nezbytné s ním pracovat a vhodně jej využít.

Nutnost vzájemného provázání synchronního a diachronního přístupu je podmínkou jakékoliv etnologické komparativní studie, má-li být smysluplnou. Žádná komunita kdekoliv na světě není statická, nehybná jako namalovaný obraz, tudíž nemůže být explanována jako

„lidé bez historie“, jak to ještě poměrně nedávno někteří etnografové praktikovali. Diachronní perspektiva vychází z historismu, tedy „návoru, podle kterého je identita sociálních entit a událostí dána jejich historií, takže k jejich pochopení je třeba pochopit jejich historický vývoj. Podle historismu „...pochopení národa, člověka nebo nějaké instituce předpokládá odhalení procesu, který vedl k její konkrétní podobě“<sup>37</sup>. Toto vytržené z kontextu znamená, že současná realita je jen a pouze důsledkem minulosti a již proběhlých událostí. Takový jednostranný výklad nás může zavést do slepé uličky, proto je nutné pro řádnou explanaci vzít k ruce i jeho protějšek, synchronní přístup, který nivelizuje význam aktuálního stavu komunity v celé její kulturní šíři, ve všech odvětvích, které se navenek i uvnitř projevují, v relaci k historii.

Obdobně nutné je pro správné pochopení a následnou interpretaci kulturních vzorců zkoumané komunity harmonicky vyvážit využití emického a etického<sup>38</sup> přístupu. Řečeno s Martinem Soukupem „nejjednodušší možný výklad obou přístupů lze podat ztotožněním emického s významy, jež příslušníci zkoumané kultury připisují věcem a jevům, a etického s objektivně pozorovatelným či měřitelným. Výzkumník při emickém přístupu postupuje tak, že zjišťuje a zaznamenává pravidla a kategorie studované kultury z hlediska jejich příslušníků. Při etickém přístupu pracuje s pomocí daných vědeckých konceptů a měřítek, a to bez ohledu na perspektivu příslušníků zkoumané kultury“. Soukup dále upozorňuje na tři základní předpoklady, které by neměl při využití etického a emického přístupu výzkumník opomenout:

1. V obou případech za konstrukci výkladu stojí antropolog. Není to tak, že by emický model vytvářel domorodec a etický badatel.
2. Antropolog se nikdy nestane domorodcem.
3. Jeden přístup není lepší než druhý. Jsou zdrojem rozdílného typu dat a oba přístupy jsou relevantní při zkoumání kulturních a sociálních jevů<sup>39</sup>.

Jestliže výše uvedené okořeníme již analyzovaným *prožitkem*, můžeme metodu sběru a explanace dat v případě této monografie považovat za pevně ukotvenou.

---

<sup>37</sup> FAY, B. *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*. SLON, Praha 2002, s. 204

<sup>38</sup> Etický (v angličtině *etic*) nemá v této souvislosti konotace k etice (z řeckého *ethos*, zvyk, obyčej, mrav) coby disciplíně, jejímž předmětem jsou hodnotící soudy, které se týkají dobrého a zlého. Srovnej s HORYNA, B. a kol. *Filosofický slovník*. Votobia, Olomouc 1998, s. 109.

<sup>39</sup> SOUKUP, M. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Karolinum, Praha 2014, s. 64

***Část první: STŘECHA SVĚTA***

## 4. GEOGRAFICKÝ KONTEXT

*„Nejrozšířenější název této země je prostě a beze všech přívlastků Pamír, v němž se zvedla široká údolí ledovcového původu do výše čtyř kilometrů nad hladinou moře a kde vrcholy hor dosahují výšky sedmi a půl kilometru“.<sup>40</sup>*

*(Pavel Luknickij)*

### 4.1. Přírodní prostředí zásadně formuje způsob života

Nedílnou a každodenní součástí všech Váchánců, ale i dalších etnicko-jazykových skupin žijících v prostoru pamírsko-hindúkuško-karákóramského horského uzlu, je přírodní prostředí, kterým jsou obklopováni. Přírodní prostředí kdekoliv na světě implikuje způsob obživy, který značnou měrou formuje kulturu v nejširším slova smyslu. Pro řádné uchopení problematiky práce je nezbytné blíže se seznámit s geografickým kontextem regionu. Váchánský koridor se nachází na rozhraní dvojích významných velehor: Pamíru a Hindúkuše, Váchánci žijící na území Pákistánu v části známé jako Godžal ze zeměpisného hlediska spadají do přechodu mezi pohořími Hindúkuš a Karákóram. Oblast Godžalu, známá též jako Horní Hunza, bývá většinou vnímána jako součást pohoří Karákóram. Klíčový význam pro Váchánce v minulosti i současnosti měla a má životadárná řeka Pjandž, jejíž počátky tvoří řeky Pamir-Darja pramenící z jezera Zor-Kull a Váchán-Darja<sup>41</sup> vytékající z oblasti Malého Pamíru na severovýchodě Afghánistánu, stékající se před vesnicí Kalai-Pjandža. Řeka je známější pod jménem Amu-Darja, ve starověku byla nazývána Oxus, a podle ní i oblast části Střední Asie, respektive východního Turkestánu, kam patřily významná místa jako Buchara, Samarkand, Kokand nebo Fergana, Transoxání.

Pamír (rusky Памир, tádžicky Помири, persky پامير), často nazývaný „Střecha světa“, s nímž se všichni Váchánci ztotožňují coby mateřským pohořím, jehož součástí je Váchán<sup>42</sup>, je rozsáhlý horský masiv, rozkládající se na území Tádžikistánu (respektive jeho východní polovině, v autonomní oblasti Horský Badachšán – GBAO), Afghánistánu, Číny a Kyrgyzstánu. Celková rozloha činí asi 120 000 km<sup>2</sup>, délka 500 km, šířka okolo 400 km. Je třetím nejvyšším pohořím na světě. Za nejvyšší bod bývá považován Kongur (7 719 m. n. m.) v Kašgarském hřbetu na území Číny, který někdy bývá zařazován do pohoří Kchun-lun. V tom případě je za nejvyšší horu považován pik Ismail Somoni (7 495 m. n. m.) na tádžickém

---

<sup>40</sup> LUKNICKIJ, P. *Putování po Sovětském Tádžikistánu*. Svět Sovětů, Praha 1954, s. 347

<sup>41</sup> Darja v perštině znamená řeka

<sup>42</sup> K tomuto blíže v části Identita horalů na střeše světa.

území, zpočátku nazývaný pik Kauffmann, v letech 1932–62 v mapách zaznamenaný jako pik Stalina a v letech 1962–98 coby pik Komunisma. Z geologického hlediska oblast Pamíru ovlivnilo již kaledonské a především hercynské vrásnění. V době alpsko-himálajského vrásnění docházelo ke zdvihům a poklesům rozlehlých oblastí a staré vrásné struktury tak byly značně zmlazeny. Staré paroviny byly zdviženy o 4 000m, u horských okrajů až o 6 000–8 000m. Dodnes se zde vyskytují četná zemětřesení<sup>43</sup>.

Ve Váchánu se čtvrté nejvyšší pohoří světa Hindúkuš (urdscky بندوکش , persky سلسله کوه هندوکش) dotýká severněji ležícího Pamíru a jihovýchodním směrem odtud pokračuje druhé nejvyšší světové pohoří Karákóram (urdscky قراقرم سلسله کوه). Nejvyšší část rozlehlého horstva zaujímá Východní Hindúkuš, rozprostírající se na afghánsko-pákistánských hranicích. V srdci Hindúkuše, v pákistánském distriktu Čitrál v blízkosti Váchánu, najdeme i nejvyšší horu Tirič Mir (7 708 m. n. m.) a nedaleko od ní druhou nejvyšší horu a zároveň nejvyšší bod Afghánistánu Nošak (7 492 m. n. m.), nacházející se 35 km od váchánské vesnice Kazi Deh, kde probíhal opakovaný výzkum. Pohoří pokračuje v pákistánských Severních oblastech Ghizarem, údolím Jasin a Kurambar, které v nejvyšších horských partiích obývají Váchánci, již sem přes horské průsmyky doputovali z rodného horního toku Pjandže. Několik desítek kilometrů východně od Kurambarského údolí s řekou Kurambar leží údolí Čapursan, kterým protéká stejnojmenná řeka, spadající už pod region Godžal, respektive Horní Hunza, jenž horopisně představuje nejzápadnější část Karákóramu. V jiných mapách jsou i nejvýchodnější oblasti váchánského osídlení v Hunze označovány za Šimšal Pamír<sup>44</sup>. Samotné druhé nejvyšší pohoří světa je v relaci k této studii geograficky a značnou měrou i kulturně vzdálené, proto budeme v rámci určitého zjednodušení dále hovořit o pamírsko-hindúkušském horském uzlu.



Obr. 2: Pohoří Pamír a Hindúkuš. Pohled na jihovýchod z úpatí štítu Majakovského, Tádžikistán 2014

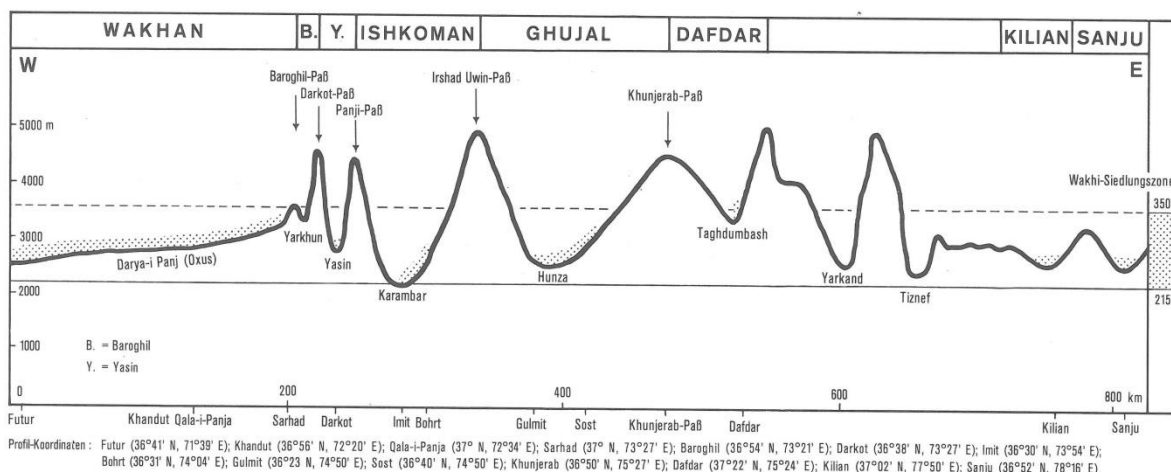
<sup>43</sup> Více ke geologii Pamíru viz např. LOHR, T. *A short story about the geological history of the Pamir*. University of Mining and Technology Freiberg, Freiberg 2001.

<sup>44</sup> Das Wakhi-Siedlungsgebiet und Sprachgruppen in Hochasien. In: KREUTZMANN, H. *Ethnizität im Entwicklungsprozeß. Die Wakhi in Hochasien*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1996, mezi s. 44 a 45.

Charakter krajiny je v jižní část Západoho Pamíru, severovýchodního Hindúkuše a severozápadního Karákóramu, tedy v lokalitách, ve kterých probíhal terénní výzkum, velmi podobný. Pohoří má alpský charakter, jednotlivé vrcholy jsou strmé, pokryté ledovcem a vysoké často přes 6 000 m. Majestátné hřebeny jsou od sebe odděleny širokými dolinami, ve kterých se koncentrují vodní toky, jež (s výjimkou území Pákistánu) tvoří veletok Amu-Darju. Vrchní tok Amu-Darji, který tvoří jižní hranici Tádžikistánu a Afghánistánu, je domorodci i oficiálně v současných mapách označován jako řeka Pjandž, tohoto názvu se tedy budeme držet. Díky dostatku vody, která stéká z ledovců hor do údolí, se mohli v této celkem rozlehlé, jinak poměrně těžko přístupné a nehostinné vysokohorské oblasti usadit lidé. Pomyslné centrum Pamíru, hlavní město GBAO Chorog, leží přibližně ve výšce 2 100 m. n. m., ostatní nejen váchánské, ale i šugnánské, rušánské, goránské či iškašimské vesnice se nacházejí v nadmořské výšce do 3 500 m, vesnice v murgabském rajonu obývaném Kyrgyzy až ve výšce 4 600 m. n. m. V údolích na území Pákistánu obývanými Váchánci (Jasin, Kurumbar, Čapursan a Šimšal) žijí Váchánci též v nadmořské výšce do 3 500 m. n. m., přičemž jsou reliéf krajiny a tudíž i podmínky k životu velmi obdobné jako v povodí horního toku Pjandže. Samotný Váchánský koridor v Afghánistánu nazývaný Wakhan Woluswali, začíná vesnicí Futur, ležící v nadmořské výšce 2 600 m. n. m. a posledním celoročně obývaným sídlem je odtud 210 km východně vzdálený Sarhad-Broghil ležící ve výšce okolo 3 300 m. n. m. Administrativní centrum se nachází ve vesnici Chandút a druhým významným místem je Kalai-Pjandža. Velmi úrodné pastviny, rozprostírající se ve výšce okolo 4 000 m. n. m. v okolí jezera Zor-Kull severně od Sarhad-Broghilu, bývají nazývány Velký Pamír a neméně úrodné pastviny od Sarhad-Broghilu ležící severovýchodně v údolí Čakmaktinského jezera v obdobné výšce Malý Pamír. Již po generace jsou tato úrodná pastviska využívána k pastvě jaků zejména kyrgyzskými pastevcí. Na pravém břehu Pjandže je Váchán součástí Iškašimského rajonu, ve kterém žijí Goranci, Iškašimci a Váchánci. První váchánskou vesnicí je Namadgut (2 600 m. n. m.), poslední Ratm (2 900 m. n. m.) a centrem tádžického Váchánu je Vrang<sup>45</sup>.

---

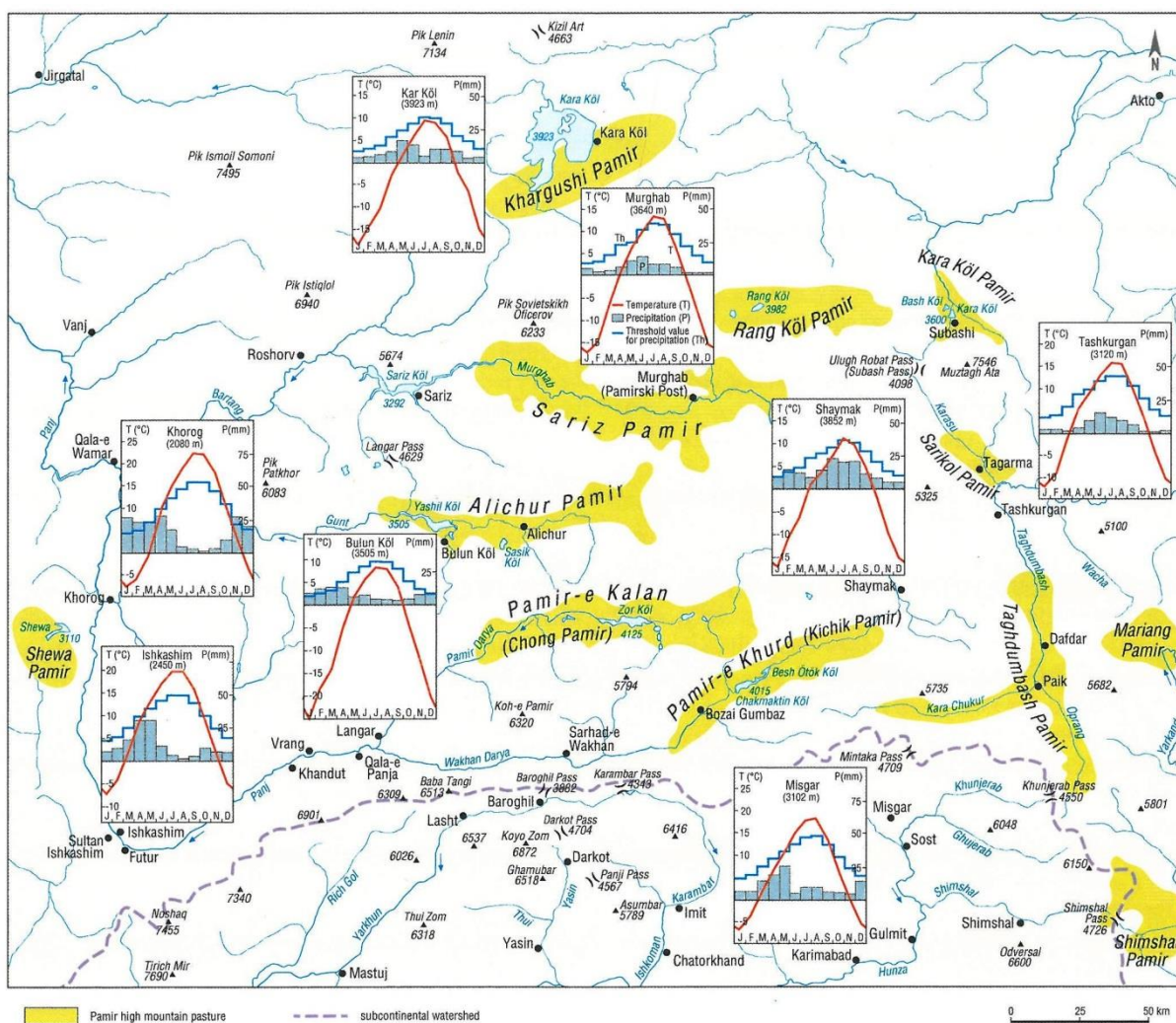
<sup>45</sup> Viz obr. č. 3, převzato z: West-Ost-Profil durch Wakhi-Siedlungsgebiete, tamtéž, s. 54. U Váchánců žijících v Číně neproběhl terénní výzkum, z toho důvodu se jimi nebudeme šířeji zabývat.



Obr. 3: Nadmořská výška jednotlivých lokalit obývaných Váchánci

Důmyslné zavlažovací systémy umožňují horalům obhospodařovat pole a dodávat životadárnou tekutinu obilným, bramborovým a zeleninovým políčkům a také ovocným stromům. Dostatek sněhu, který s příchodem jara postupně odtává, zase poskytuje vláhu horským pastvinám, na kterých se pasou ovce a kozy. Povodí řeky Pjandž je taktéž bohaté na minerální a termální prameny, které slouží jednak jako zdroj kvalitní pitné vody a jednak jako léčebné lázně. Teplé prameny prýstící ze skal (např. v blízkosti vesnic Vičkut, Širgin nebo Garm-časma na tádžické straně nebo Sargaz či Baba Tangi na afghánské straně) působí blahodárně na kožní, oční, kloubní a jiná onemocnění. Není třeba se obsírněji rozepisovat o tom, jaké klima panuje ve vysokých horách, raději přikládám mapu, ze které jsou zřejmé průměrné teploty a srážky v průběhu roku. Mapa navíc zachycuje i sezonní vysokohorské pastviny v jednotlivých částech velehor<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Převzato z: KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 165.



Obr. 4: Mapa průměrných teplot a srážek, prahových hodnot srážek a sezonních vysokohorských pastvin v Pamíru



## 5. HISTORICKÉ SOUVISLOSTI

*„V 19. století geostrategický význam středoasijského regionu stoupal. Místní státy se dostaly do tzv. Velké hry mezi ruské kladivo a britskou kovadlinu. Rusko již v polovině 19. století obsadilo kazašské stepi přibližně na linii řeky Syr-Darja a na dnešních jižních kazašských hranicích. Britové ve stejné době konsolidovali své državy v Indii a pokoušeli se (nakonec neúspěšně) ovládnout Afghánistán“.<sup>47</sup>*

### 5.1. Od Sluneční Stopy k samostatným státům

První zmínky o Pamíru byly od poloviny 19. století systematicky hledány a částečně nalezeny u starých Egyptanů, Indů, Íránců, Hérodota, Plinia, Ptolemaia, ve Starém zákoně, u Číňanů a v neposlední řadě u arabských cestovatelů. Samotný název Pamír je doposud předmětem diskusí a různých hypotéz. „Upa-Meru“, země nad Meru, byla posvátná hora starých Indů, připomínaná v Mahábháratě. Ono místo by mělo být kolébkou u nejen Mahábháraty, ale i Avesty – posvátné knihy zoroastrijců; Karl Ritter, známý německý geograf, se dokonce domníval, že oblast Pamíru je kolébkou celého lidstva. Další hovořili o „Fan-mir“, v překladu „Země jezer“. Z toho můžeme usuzovat, že nepříliš velká a významná horská jezera v Pamíru (např. Zor-kul) byly svého času významné rezervoáry vody. Slovo „mir“ může být prastaré sanskrtské označení pro moře, ze kterého se vyvíjelo v rámci dalších indoevropských jazyků. Další názory hovoří o tom, že Pamír je zmiňován v avestských Gáthách jako o pravlast *Ahura Mazdy*. Z avestského slova „Poi Mehr“ můžeme vyvodit „Sluneční Stopu“, Mehr byl zoroastrijský anděl slunce. „Bom-ir“ Šochumorov interpretuje jako Zemi Árjů. Později se tato země nazývala „Bóm-i-Dunjó“, což v překladu znamená střecha světa<sup>48</sup>. Těžko ale brát poetické obrazy o výšinách, jezerech a řekách za bernou minci.

V daleké minulosti žily na Pamíru nomádské kmeny skythského původu (Skythové jsou Peršany nazýváni Sakové), od nichž je odvozován na základě archeologických a lingvistických výzkumů původ současných Pamírců. Od 5. století př. n. l. je oblast pod sférou vlivu Perské říše a po válečných taženích Alexandra Makedonského ve 4. stol. př. n. l. bylo známo, že země při horním toku Oxu (starověký název pro řeku Amu-Darju, jejíž horní tok je

---

<sup>47</sup> HORÁK, S. *Rusko a Střední Asie po rozpadu SSSR*. Karolinum, Praha 2008, s. 18

<sup>48</sup> Srovnej např. s GAVRILJUK, A., JAROŠENKO, V. *Pamir*, Planeta. Moskva 1987, s. 57–58, LUKNICKIJ, P. *Putování po Sovětském Tádžikistánu*. Svět Sovětů, Praha 1954, s. 347–351, MIDDLETON, R. *The Pamirs-History, archeology and culture*. University of Central Asia, Bishkek 2010, s. 10–11, ŠOCHUMOROV, A. *Pamir-strana Arijev*. Akademia nauk respubliky Tadžikistan. Dušanbe 1997, s. 30–33.

nazáván Pjandž) je obydlená různými indoevropskými etniky, jimž vládou jejich vlastní knížata a která válčí jednak mezi sebou a jednak s kočovníky žijícími v povodí Jaxartu (starověký název pro řeku Syr-Darju). Aristoteles, učitel Alexandra, popsal horu Parnas (dle dohadů Pamír) s tím, že je nejvyšší horou, leží v zemi vycházejícího slunce a tečou z ní na různé strany řeky Indus, Baktr a Šoasp. Ve 3. století př. n. l. vedla obchodní cesta k Imausu (Himálajím) a do země Kazio-Pegio (Kašgar). Z Baktrie (dnešní Balch na území Afghánistánu) procházela středem Asie, Pamírem a Varšidou (Taš Kurgan, čínské U-to) a byla v této oblasti jedinou cestou, spojující Dálný východ s národy obývajícími tehdejší Evropu. Tuto cestu jako první popsal makedonský kupec Majes-Ticianus. O tuto cestu se vedly války, ale nikdo nezanechal věrohodné popisy těchto bojů. V 2. století n. l. se řecký učenec Ptolemaios pokusil nakreslit mapu krajiny, jíž Oxus protékal, ale mapa je nepřesná<sup>49</sup>. Archeologickými nálezy bylo potvrzeno, že v období od 2. století př. n. l. do 3. století n. l. byly části Pamíru včetně Váchánu obývány příslušníky Kušánské říše, kteří měli diplomatické kontakty s Římem, Persií i Čínou. Kušánská říše byla rozmetena perskými Sásánidy a region se dostal opět pod její sféru vlivu. Od počátku 5. stol. n. l. se v Pamíru začínají usazovat Eftalité neboli „Bílí Hunové“, které pokoří r. 565 perští Sasanidové spolu se Západními Turky<sup>50</sup>. První konkrétní písemné zmínky jsou dochovány v čínských kronikách, které v polovině 19. Století do ruštiny přeložil N. J. Bičurin, misionář působící v Pekingu. Sjuan-ťian, sedmadvacetiletý buddhistický poutník z provincie Gunaň v letech 629–645 putoval po Indii a v roce 642 se vracel přes Pamír (z Badachšanu na území Ce-pan-to, tj. Taš Kurgan), musel tedy projít i Váchánským koridorem, který nazýval „Pa-mi-lo“ – země vycházejícího slunce. Obyvatele okolí Kašgaru popisoval jako lidi se zelenýma očima a barvu očí příslušníků národa žijícího na horním toku Pjandže zmiňuje jako modravě zelenou, odlišnou od ostatních<sup>51</sup>. V 8. století začínají pronikat do oblasti Střední Asie výbojní Arabové, kteří s sebou do regionu přinášejí islám. V průběhu 9.–12. století je původní zoroastrismus postupně vytěsněn a vystřídán islámem v rámci území celého Pamíru, a to nejen kvůli Arabům, ale hlavně díky Peršanům, kteří učení Proroka Muhammada již přijali. Důležitý je v tomto ohledu perský učenec, básník a cestovatel Nasir Chusrav, který do pamírsko-hindúkušského uzlu přinesl ší'itskou ismá'íliju.

<sup>49</sup> LUKNICKIJ, P. *Putování po Sovětském Tádžikistánu*. Svět Sovětů, Praha 1954, s. 347–348

<sup>50</sup> MAMADŠERZODŠOJEV, U. Š. a kol. *Pamir: priroda, istoria, kultura*. Universitet Centralnoj Azii, Biškek 2007, s. 21–23

<sup>51</sup> GAVRILJUK, A., JAROŠENKO, V. *Pamir, Planeta*. Moskva 1987, s. 58

Kolem roku 1270 navštívil slavný benátský kupec Marco Polo území Pamíru včetně Váchánského koridoru a zanechal nám tento popis: „Stoupáš do nejvyšších míst na světě. V těchto výšinách je mezi horami rovina, jíž protéká přívětivá říčka. Jsou tu nejlepší pastviny na světě. Nejhubenější dobytek zde tuční za deset dnů. Je tu množství divoké zvěře. Je tu mnoho velkých divokých ovce, jejich rohy byly dlouhé šest pídí (později byly tyto ovce pojmenovány *Ovis poli*, ovce Marco Pola, pozn. aut.), ale jsou i menší, čtyři a tři pídě. Pastýři robí z těchto rohů číše, z nichž i jedí. Z těchto rohů zhotovují pastýři ohrady, v nichž chovají skot“.<sup>52</sup> Pamír se jako jedna z mála oblastí Střední Asie v 1. polovině 2. tisíciletí díky kamenným pevnostem ubránila mongolským dobyvatelům, v 15. století však podléhá dynastii Timurovců, která vládne až do roku 1740<sup>53</sup>. V 17. století napadali Pamír Džungárové. O četných bojích svědčí i dodnes částečně zachované pevnosti v oblasti Váchánu a Goranu, podél Pjandže. V letech 1832–34 si území podrobil kokandský Madali Chán a roku 1869 byla západní část Pamíru (Badachšán) obsazena vojsky afghánského emíra Šér-Alí-Chána. V této době již kulminuje anglicko-ruské soupeření o Pamír, v roce 1876 je kokandské chánství prakticky zrušeno a připojeno k Rusku jako Fergánská oblast<sup>54</sup>.

## 5.2. Velká hra a 20. století

Po bezmála čtyřsetleté odmlce nám konkrétnější zprávu o Váchánu podává Angličan John Wood<sup>55</sup>, který tu koncem 30. let 19. století společně s plukovníkem Burnesem rekognoskoval terén pro vojenské účely v předvečer Velké hry (*Great Game*), soupeření Británie a carského Ruska o vliv ve Střední Asii<sup>56</sup>. Důležitým mezníkem ve Velké hře je rok 1893, kdy je „od stolu“ do mapy zakreslena Durandova linie, rozdělující sféry vlivu obou zainteresovaných hráčů. Oblast Váchánského koridoru byla prohlášena za nárazníkovou zónu, de facto zde svůj vliv uplatňovala jak afghánská vojska, respektive afghánská vláda, která byla oficiálním patronem území, tak bucharský emír, který byl tou dobou už pod vlivem

---

<sup>52</sup> Popis Marca Pola je mnohokrát přepsán, zde čerpáno z LUKNICKIJ, P. *Putování po Sovětském Tádžikistánu*. Svět Sovětů, Praha 1954, s. 349–350.

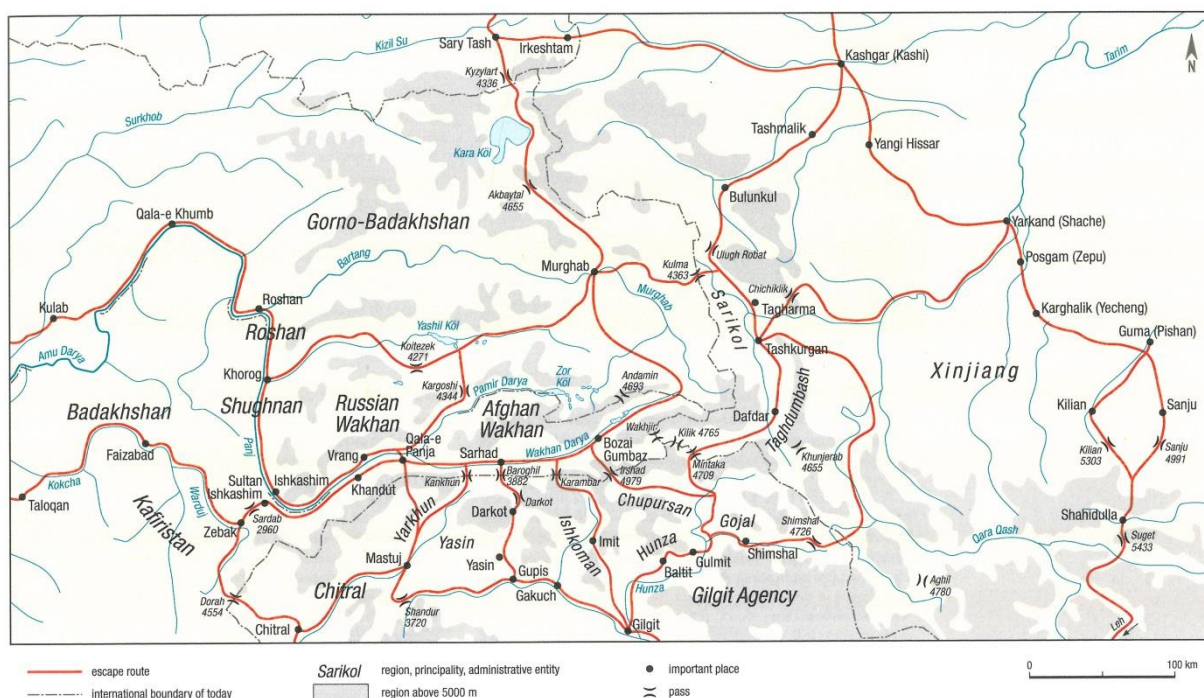
<sup>53</sup> MAMADŠERZODŠOJEV, U. Š. a kol. *Pamír: příroda, istoria, kultura*. Universitet Centralnoj Azii, Biškeek 2007, s. 24

<sup>54</sup> LUKNICKIJ, P. *Putování po Sovětském Tádžikistánu*. Svět Sovětů, Praha 1954, s. 350–351

<sup>55</sup> WOOD, J. *A Journey to the Source of the River Oxus*, London 1841. Na straně 373 popisuje početná stáda, která Vácháncům umožňují přežít v nehostinných vysokohorských podmínkách.

<sup>56</sup> O tomto tématu bylo napsáno mnoho, vše včetně literatury je výborně shrnuto v KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 205–293, nebo BLISS, F. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno-Badakhshan, Tajikistan)*. Routledge, New York 2010, s. 67–74. Velmi hodnotným zdrojem je i HOPKIRK, P. *The Great Game. The Struggle for Empire in Central Asia*. New York 1992.

carského Ruska. Obyvatelé Váchánu, do roku 1883 spravovaného králem (*mir*), byli rázem pod tlakem nucených migrací, otroctví, politických a náboženských perzekucí. Barrow uvádí, že v roce 1883 populace Váchánského údolí čítala okolo 6 000 obyvatel, žijících v 300 domech<sup>57</sup>. Řada rodin emigrovala přes horské průsmyky do sousedního severního Pákistánu (tou dobou západní části Britské Indie) a čínské provincie Sin Tiang, kde osídlovali doposud neobydlená údolí a začali nový život v takřka identickém prostředí, na které byli zvyklí. O několik let později, v rámci tzv. Pamírského rozhraničení v roce 1895, byla definitivně stanovena oficiální hranice, která vedla mimo jiné právě řekou Pjandž, na jejíchž obou březích žili příslušníci váchánského etnika.



Obr. 5: Mapa migračních „únikových cest“ Váchánců v průběhu 19.–21. století

Pravobřežní oblasti Pjandže přešly pod správu emíra Bucharského emirátu, který byl ve vazalském postavení vůči Rusku, a levobřežní oblasti, zejména Váchánský koridor, se stal součástí Afghánistánu. Konkrétním důsledkem pro Váchánce, ale i Iškašimce, Gorance, Šugnánce a Rušánce žijících v povodí řeky Pjandž bylo nechtěné oddělení od jejich příbuzných a sousedů a pozdější zákaz jakýchkoliv styků či vzájemné komunikace. Docházelo i k situacím, že část rodiny zůstala na pravém břehu a část na levém břehu a dotyční se v budoucnu nesetkali. Definitivní tečkou za Velkou hrou a potvrzením ruské svrchovanosti nad oblastí Pamíru napravo od Pjandže byl rok 1905, kdy na základě mnoha

<sup>57</sup> BARROW, E. G. *Gazetteer of the Afghan Provinces of the Upper Oxus*. Simla 1888, s. 124.

proseb pamírských autorit, které už nechtěly snášet špatné zacházení ze strany bucharských úředníků, přešla tato oblast pod přímou správu Ruska – do Turkestánského generálního gubernátorství<sup>58</sup>. Mamadžerzodšojev zdůrazňuje, že v procesu přidružení Pamíru k carskému Rusku sehráli důležitou roli tehdejšího představitelé ismá'ílitského duchovenstva – *pirové*<sup>59</sup>.

Důsledkem historicko-politických událostí byli nuceni někteří nejen Váchánci, ale i příslušníci dalších pamírských etnik opustit rodné vesnice, obývané jejich předky po staletí, a najít si nová útočiště. To v praxi samozřejmě znamenalo hledat nová pastviště pro dobytek, znovu pracně zkulturnit půdu, v horských údolích nepříliš příznivou pro zemědělství, budovat systém zavlažování, na kterém vysokohorské zemědělství stojí, stavět nové domy atp. Hlavní migrační vlny šly logicky přes nejbližší horské průsmyky, které bylo možné za příznivých podmínek, tedy v letním období, zdolat společně s hospodářskými zvířaty. Hospodářská zvířata pro většinu lidí představovala takřka jediný hmotný majetek a zdroj mléka a masa, tudíž záruku holé existence. Během těchto přesunů nezřídka zahynulo mnoho zvířat i lidí. Při pohledu do mapy (viz obr. 5)<sup>60</sup> je zřejmé, že nejbližší zdolatelné průsmyky z Váchánského koridoru jsou (od západu k východu): Kanchunský, Broghilský, Kurambarský a Iršadský, ústící na území dnešního Pákistánu, který byl až do roku 1947, kdy získal nezávislost, pod správou Britských Indií. Z území Pákistánu se někteří váchánští migranti dostali skrz průsmyky Mintaský a Šimšalský na území Číny. Příslušníci dlouhou dobu homogenního etnika, žijícího pospolu na obou březích jedné řeky ve vzdálenosti přibližně dvou set kilometrů, se během dvou až tří dekad nechtěně ocitli na území čtyřech postupem času diametrálně odlišně vyvíjejících se státních útvarů: carské Rusko, posléze Tádžická sovětská socialistická republika, po roce 1991 Tádžikistán; nestabilní a doposud boji zmítaný Afghánistán; Britské Indie, později Pákistán, a Čína. Vlády čtyř různých zemí v minulosti měly a dodnes mají rozdílné priority, vlastním občanům poskytují rozdílná materiální, ideologická a duchovní zázemí, delegují na ně různá práva a vyžadují různou zpětnou vazbu. Je tedy pochopitelné, že kulturní, sociální, náboženské, politické, ekonomické a další vlivy v průběhu 20. století z hlediska synchronní i diachronní perspektivy zanechaly nesmazatelnou stopu na způsobu života původních Váchánců, každodenními činnostmi a rituály počínaje,

---

<sup>58</sup> KOKAISL, P. a kol., PARGAČ J., *Lidé z hor a lidé z pouští: Tádžikistán a Turkmenistán*. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Praha 2007, s. 201. Podrobněji o vztazích Bucharského emirátu a Ruska (i v dobách SSSR) HORÁK, S. *Rusko a Střední Asie po rozpadu SSSR*. Karolinum, Praha 2008, s. 44–56

<sup>59</sup> MAMADŠERZODŠOJEV, U. Š. a kol. *Pamir: priroda, istoria, kultura*. Universitet Centralnoj Azii, Biškek 2007, s. 25

<sup>60</sup> Převzato z KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 247

přes rodinné a rodové vztahy, majetkové poměry, specifické zvyky, obřady a v neposlední řadě náboženské praktiky, které v duchovní rovině propojovaly veškeré stránky váchánské společnosti<sup>61</sup>.

Řečeno velmi stručně: Váchánci žijící na levém břehu Pjandže byli od konce 19. století coby marginální a marginalizovaná menšina oficiální součástí multietnického Afghánistánu, který v roce 1919 dosáhl mezinárodního uznání, a až doposud zůstali v izolaci a stranou všech vojenských operací. Váchánci na pravém břehu Pjandže v nově vzniklé Gornobadachšánské autonomní oblasti (GBAO, vznik 2. ledna 1925) měli zpočátku podle leninského principu sebeurčení určitou autonomii, která byla v roce 1929 vystřídána stalinským přístupem *slijanije*, který v praxi redukoval etnické, náboženské a kulturní rozdíly na folkloristické elementy, a jeho cílem mělo být vytvoření homogenního sovětského občana, coby prevenci v rámci zrušení etnických minorit<sup>62</sup>. Toto se samozřejmě nepodařilo, ale kulturně-náboženské tradice byly v průběhu šesti dekad značně pošramoceny. Na druhé straně z ekonomického hlediska nový systém založený na kolektivním hospodaření jednoznačně regionu prospěl, proto drtivá většina starších informátorů éru Sovětského svazu zmiňuje v pozitivních souvislostech<sup>63</sup>. Řečeno s Horákem: „Na příkladu Střední Asie se totiž ukazuje klasický koloniální model, podle něž menší a méně rozvinuté oblasti určitého většího státu mohou profitovat z energie a bohatství centra“<sup>64</sup>. Váchánci, kteří se usadili na území současného Pákistánu, netvořili a doposud netvoří homogenní skupinu: ti v oblasti Broghilu zůstali v izolaci, obdobně jako Afghánští Váchánci, ti v údolí Kurumbar vedeni posledním váchánským *mirem* (králem), Ali Mardan Šáhem, který zemřel roku 1926, se dostali na periferii, kde se v průběhu 20. století sžili s dalšími etnickými skupinami, přičemž si v rámci endogamie zachovali vlastní identitu. Váchánci v oblasti Godžalu, již do regionu přišli už v 16. století<sup>65</sup>, mohou sloužit jako výtečný příklad marginalizovaných migrantů, kteří si především na základě ismá'ílského náboženství vybudovali silnou pozici.

---

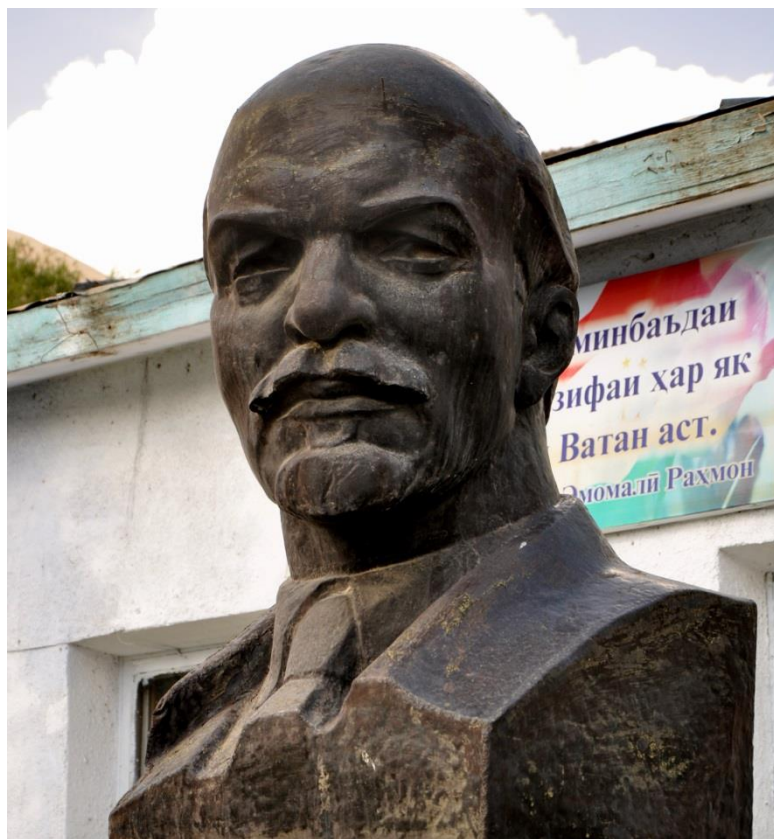
<sup>61</sup> Konkrétní případy změn v průběhu 20. a 21. století budou komparovány v dalších kapitolách. K historii 20. století Wakhan Woluswali, GBAO, Godžalu a dalších územích obývaných Váchánci na severovýchodu Pákistánu více viz např. KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 351–419, nebo BLISS, F. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno-Badakhshan, Tajikistan)*. Routledge, New York 2010, s. 75–82.

<sup>62</sup> Srovnej s KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 247, s. 368.

<sup>63</sup> O tom svědčí i sochy z období SSSR, které dosud stojí ve větších vesnicích v GBAO, viz obr. 6.

<sup>64</sup> HORÁK, S. *Rusko a Střední Asie po rozpadu SSSR*. Karolinum, Praha 2008, s. 43

<sup>65</sup> Nazir (Pákistán 2014) na základě genealogie a ústní tradice vypočítal, že Váchánci na území Godžalu přišli z Váchánského koridoru přibližně v první polovině 16. století. Někteří lidé v Godžalu jsou přesvědčeni, že přišli až o tři nebo čtyři století dříve.



Obr. 6: Busta Vladimíra Iljiče Lenina před úřadem v Iškašimu, Tádžikistán 2014

## 6. ETNICKO-JAZYKOVÉ SKUPINY

*„Jsem rodilý Váchánec, tudíž je moje mateřština samozřejmě váchánský jazyk. Narodil jsem se v Gulče, v Kyrgyzstánu, takže odmalička mluvím i kyrgyzsky, navíc žiju v Murgabu, kde žijí skoro sami Kyrgyzové. Školní výuka probíhala v tádžickém jazyce, což je i úřední jazyk, ten znát musím. Rusky umí v GBAO všichni, navíc jsem v podstatě jenom ruštinu používal, když jsem sloužil dva roky v armádě. Ještě hovořím plynule šugnánsky a dorozumím se i iškašimsky, jako většina Váchánců“.*  
(Čoršanbek, Tádžikistán 2008)

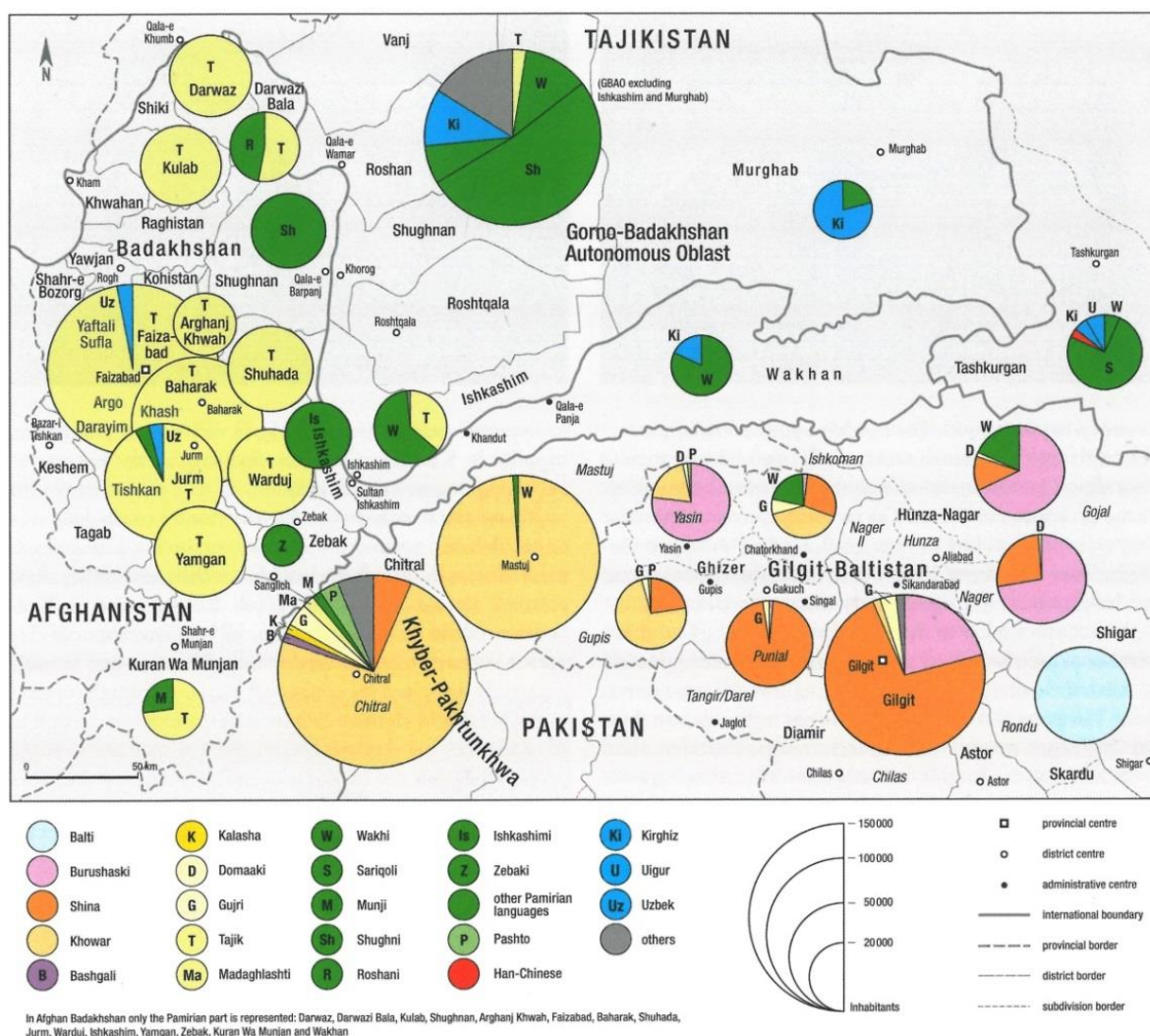
### 6.1. Etno-lingvistická rozmanitost pamírsko-hindúkušského uzlu

Etnicko-jazyková diverzita oblasti pamírsko-hindúkušského uzlu je obrovská, v oblasti trvale žijí více než dvě desítky etno-lingvistických skupin. Většina z nich přísluší k indoíránské jazykové skupině, která se dále dělí na staroindickou (ta se větví na centrální: jazyky domaaki, gudžri a urdú a dardské jazyky: khowar, kalaša, šina a další) a íránskou, větvící se na západoíránskou jazykovou skupinu (jazyky vycházející z perštiny, tj. darí a tádžičtina) a východoíránskou jazykovou skupinu, ta dále na severovýchodoíránskou, do níž spadají pamírské jazyky. Jsou zde i početné skupiny mluvčích altajských, respektive turkických jazyků (Kyrgyzové a Ujguři), mluvčí tibetského jazyka balti a mluvčí jazyka burušaski, jehož původ doposud lingvisté zcela nerozkryli, jedná se tedy o jazykový izolát. Nejlépe etnicko-jazykovou situaci regionu ilustruje následující mapa<sup>66</sup>:

---

<sup>66</sup> Převzato z KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 484. Více k jazykům východního Hindúkuše a Karákóramu viz např. KREUTZMANN, H. *Linguistic Diversity in space and time: A survey in the Eastern Hindukush and Karakoram*. In: *Himalayan Linguistic* 4. (2005), s. 1–24.



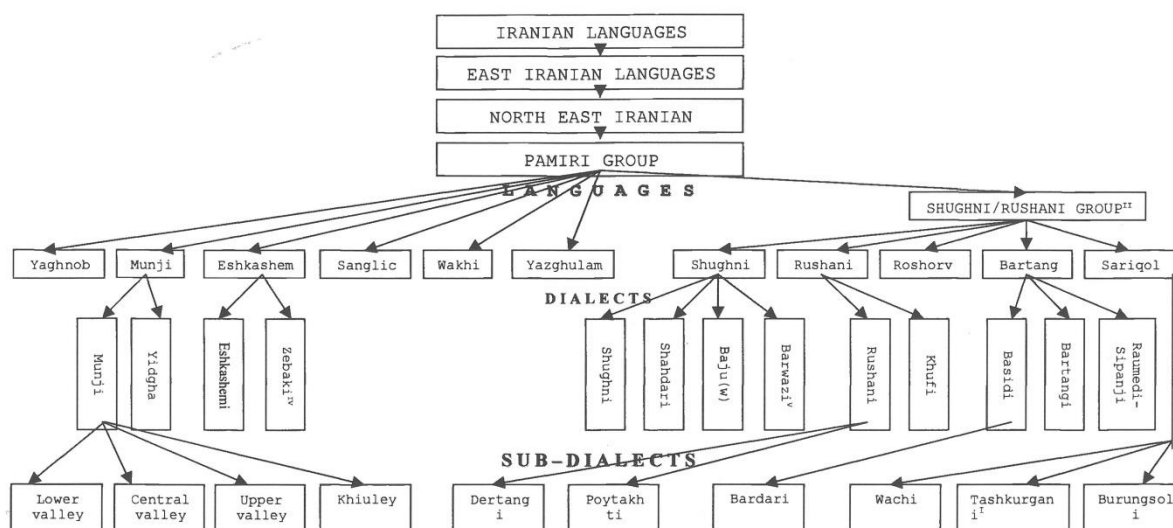


Obr. 7: Etnicko-jazyková mapa pamírsko-hindúkušského uzlu

Ačkoliv je mluvčích pamírských jazyků relativně málo, celkově okolo 200 000, tyto se dále dělí na několik svébytných jazyků, jež mají své dialekty a subdialekty. Z četných pokusů o rozdělení se jako nejpřehlednější a nejvýstižnější jeví klasifikace Sergeje Andreyeva<sup>67</sup>:

<sup>67</sup> ANDREYEV, S. *A survey of ethnic composition, some social institutions and recent political history of Afghanistan*. United Nations, Islamabad 2002, s. 75

CHART 20. THE GROUP OF THE PAMIRI LANGUAGES.



## ENDNOTES FOR CHART 20.

<sup>i</sup> This language is spoken in the upper Zerawshan valley in Central Tajikistan. It is now established that Yaghnobi developed from the ancient Sogdian and its relation to the Pamiri languages is disputed. All 2,500 Yaghnobis are Sunni Muslims (Khromov, 1987, pp.644-645). Due to their location, they have no contacts with the Pamiris.

<sup>ii</sup> There are different views concerning the dialect or separate language status of the members of Shughni/Rushani group. All of them are quite close to each other and mutually understandable. However, its speakers have no concept of ethnic cohesion and togetherness and each ethno-linguistic group sees itself quite distinct from the others. Moreover, and even more importantly from the linguistic point of view, there is no "supra-dialect" form of Shughni/Rushani group. Thus, they should be considered as separate, albeit closely related languages, which originated from a single source in a not that distant past (Edel'man, 1987, p.236).

<sup>iii</sup> Some linguists consider Roshorvi as a separate language, others as a dialect of Bartangi (Sokolova, 1967).

<sup>iv</sup> The existence of the Zebaki dialect is disputed by some linguists who think that a form of Badakhshani Tajiki is spoken in the Afghan village of Zebak (Oranskii, 1988, p.330).

<sup>v</sup> Now extinct.

Obr. 8: Diverzita pamírských jazyků

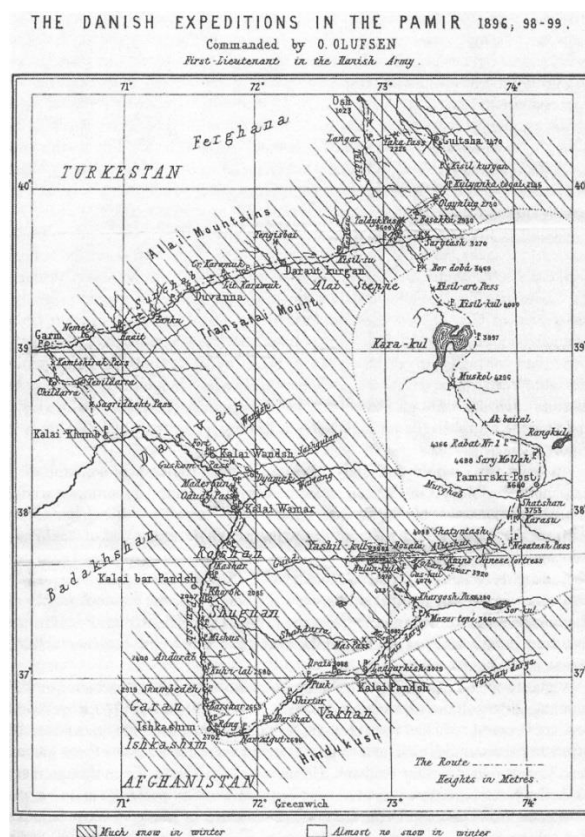
Nejvíce mluvčích pamírských jazyků trvale žije na území GBAO v Tádžické republice, dále potom v provincii Badachšán v severovýchodní části Afghánistánu a několik tisíc mluvčích váchánského jazyka na severu Pákistánu a též ve východní části Číny, při hranicích s Pákistánem a GBAO. Nesmíme zapomenout na specifickou etnicko-jazykovou skupinu Jaghnobců, jejíž populace čítající přibližně 3 000 osob žije ve vyšších polohách Zeravšánského údolí ve středním Tádžikistánu, tedy mimo území Pamíru. Z historického hlediska se jedná o potomky starověkých Sogdů a na rozdíl od ostatních Pamírců, kteří jsou konfesí ismá'ílité, vyznávají sunnitskou formu islámu. Panují i pochyby o tom, zda je vůbec z lingvistického hlediska relevantní, aby byl jejich jazyk zařazován do skupiny pamírských jazyků.

## 6.2. Identita horalů na střeše světa

V literatuře od 19. století po 60. léta 20. století bývají obyvatelé Pamíru nazýváni „horskými Tádžiky“, neboli *Galčas*, což je odvozeno od íránského slova *gar* – hora. V souvislosti s lokální tradicí *Galča* představuje vránu, která nachází útočiště v horách<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> KRADER, L. *Peoples of Central Asia*. Indiana University Publications. Bloomington 1963, s. 56

Během výzkumů jsem se s tímto označením setkal výjimečně, pár jedinců ho znalo pouze pasivně, ale v rámci sebeidentifikace se s ním neztotožňovali. Veškerá pamírská toponyma a etnonyma vycházejí ze staré perštiny, respektive z íránské jazykové větve. S výjimkou Váchanců, kteří vlastní jazyk nazývají *chik* a Goranců, kteří hovoří tádžicky a v posledních letech sami sebe označují většinou pouze za Pamírce, koinciduje etnicko-jazykové označení s lokalitou, v níž jednotlivá pamírská etnika žijí. Konkrétně: Šugnánci hovoří šugnánským jazykem a žijí v části Pamíru odjakživa nazývané jako Šugnán. Podle tohoto klíče si lze situaci lépe představit na základě mapy<sup>69</sup>:



Obr. 9: Olufsenova mapa Pamíru

Vezmeme-li v potaz více různých vrstev místní toponymie a přihlédneme-li k historickým a kulturním souvislostem, jejichž důsledky se v tomto ohledu projevují, situace se stane poněkud zapeklitější. Pamír je primárně označení pro rozsáhlé pohoří<sup>70</sup>. Etnonymum Pamír má však řadu přesahů a konotací hned v několika ohledech, obdobně jako etnonymum

<sup>69</sup> OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904

<sup>70</sup> Viz část Geografický kontext

Badachšán<sup>71</sup>. Z historického hlediska nebyly nikdy zcela přesně vymezeny hranice mezi Badachšánem a ostatními subregiony (Goran, Šugnán, Váchán, Zebak aj.), respektive Badachšán byl často vnímán jako území subregiony zastřešující. Navíc území nacházející se částečně na území Pamíru, částečně na území Hindúkuše. Toto podivné dědictví je patrné i v současném administrativním členění: Autonomní oblast Horský Badachšán je rozdělena do několika rajonů (Darváz, Vanč, Rušán, Šugnán, Roškala, Iškašim a Murgab)<sup>72</sup> a autochtonní obyvatelé GBAO se sami dobrovolně identifikují s označením „Pamírci“ a „Badachšánci“. Z pohledu legislativy Tádžické republiky nemají obyvatelé Pamíru status etnické minority (s výjimkou Kyrgyzů, žijících v rajonu Murgab), jsou tedy z národnostního hlediska považováni za Tádžiky<sup>73</sup>. Ve valné většině je pro ně z hlediska vlastní identity nejdůležitější jejich nativní etnicko-jazyková skupina a hlavním instrument identifikace představuje nativní jazyk, což ale nemusí být nutně pravidlem. V praxi se to projevuje tak, že snažíte-li se tuto problematiku důkladně prohovorit s místními, zjistíte, že každý vlastní identitu vnímá individuálně a hranice mezi etnonymy jsou někdy velmi tekuté, jindy naopak velmi ostré. Někdo se cítí být výlučně např. Šugnánцем, až poté Badachšánцем či Pamírцем, ale identifikuje se s oběma nebo všemi třemi pojmy, které představují fundamentální zdroje jeho identity. Pro jiného je primární ztotožnění se Pamírem a jeho nativní např. „šugánství“ je až druhořadé. Na druhé straně např. Tavakar z vesnice Džeziu v údolí Bartang v Rušánském rajonu (bartangi je dialekt rušánského jazyka, který patří do šugnánsko-rušánské skupiny) cítil v této diskusi velmi silnou imanentní potřebu vyjádřit, že „rušánství“ je pro jeho osobnost neoddiskutovatelně ten nejpevnější základ, od kterého se odvíjí celé jeho počínání a smysl života. Obdobných, více či méně vypjatých příkladů bychom našli mnoho. Zajímavých je hned několik zjištění. V GBAO všichni nazývají tradiční dům, jemuž se budu věnovat v druhé části studie, domem „pamírským“ a připisují enormní důležitost jeho historickému a symbolickému významu. Pamírci žijící v Afghánistánu, Pákistánu, Číně, ale i další horská

---

<sup>71</sup> Etnonymum „Badachšán“ by se dalo přeložit jako „Drahocenné Světlo“ nebo „Hospodářova svítilna“. Slovo „Bad“ znamená drahocennost, drahokam, předmět veliké duchovní i světské hodnoty, ale stejný termín se používá pro hospodáře, sedláka, sahíba, pána, zkrátka váženou, hodnotnou a v podstatě drahocennou osobu. „Achšon“ označuje světlo (v duchovním i materiálním slova smyslu), nebo také nástroj, který světlo vytváří: louč, lampu, svítilnu. Uvedli informátoři Bachtovar a Tojir.

<sup>72</sup> Srovnej s mapou Taksimoti sijisj 1 : 3 250 000, In: *Charitai Maktabi Točikiston*, 1 : 800 000, Swiss World Atlas, EDK 2008. Rajony Darváz a Vanč lze považovat za předhůří Pamíru z geografického i kulturně-historického hlediska: tamní obyvatelé jsou sunnité, ani v minulosti nestavěli tradiční domy, jejich mateřským jazykem je tádžičtina. Rajon Murgab, zabírající východní polovinu GBAO, je z kulturně-historického hlediska dlouhodobě obýván Kyrgyzy.

<sup>73</sup> RETKA, T. Identita(y) obyvatel tádžického Pamíru. In: *Antropowebsin* 3/2010, AntropoWeb, FF ZČU, Plzeň 2010, s. 253

etnika, zvláště na území severního Pákistánu, to v takové míře nedělají a nazývají ho prostě „dům“ v jejich nativním jazyce a k jeho symbolice přistupují vlažněji. Ať už se jedná o „pamírství“, „badachšánství“, „rušánství“ nebo „váchánství“, snad všichni trvale žijící v GBAO se tímto vymezují vůči Tádžikům žijícím západně od GBAO, mimo autonomní oblast. Ačkoliv GBAO zabírá přibližně 45 % státu, přičemž v ní žijí pouhá 3 % obyvatel Tádžikistánu, dávají horalé Tádžikům najevo vlastní výjimečnost a exkluzivitu svého rodného regionu, kterým je v tomto případě Pamír, resp. autonomní oblast Badachšán (např. se doposud rádi chlubí skutečností, že v období SSSR byli s ohledem na procentuální poměr těch, kteří dosáhli vysokoškolského titulu k počtu obyvatel GBAO, „nejvzdělanější částí SSSR“). To platí i pro skupinu Goranců, kteří nehovoří žádným z pamírských jazyků, jejich mateřským jazykem je tádžičtina. Kořeny vzniku fenoménu vymezování se pamírské etnické minority v GBAO vůči tádžické majoritě můžeme nepochybně sledovat v epoše sovětské mnohonárodnostní politiky, která měla za cíl vychovat z obrovské sumy příslušníků všech etnik žijících v SSSR uniformní občany Sovětského svazu, což zajisté nepřijímali s nadšením nejen Pamírci, ale i Tádžikové a další etničtí „nerusové“. Rovina jednotlivých etnicko-jazykových skupin má větší význam v lokálních strukturách GBAO, pro většinu Tádžiků (ale i Uzbeků, Rusů nebo Evropanů atp.) jsou „Oni“ na horách „Badachšánci“ nebo „Pamírci“, protože často ani netuší, jak pestrou etnicko-jazykovou diverzitu region skýtá. Nesmím v tomto kontextu opomenout významnou rovinu náboženskou. Tádžikové jsou sunnité, zatímco příslušníci etnicko-jazykových skupin žijících na Pamíru ismá‘ílité, což jenom umocňuje jejich „jinakost“ v očích majority a na druhé straně významě umocňuje pocit vzájemné sounáležitosti mezi jednotlivými pamírskými subetniky<sup>74</sup>.

Oproti GBAO, kde je většina Pamírců nositeli dvou nebo tří paralelních identit, je situace v Afghánistánu v tomto ohledu méně zamotaná<sup>75</sup>. Váchánci se identifikují se svým „váchánstvím“, Šugnánci se svým „šugnánstvím“ skrze dva totožné signifikantní instrumenty (jazyk a konfese) a kupodivu nepřikládají přílišný význam skutečnosti, že historicky i administrativně jsou též zastřešeny Badachšánem, jako jejich sousedé na druhém břehu řeky. Ani geografická přítomnost Pamíru či Hindúkuše, do něž z geografického hlediska spíše patří, v nich nevzbuzuje přílišné emoce. Dichotomie „My“ a „Oni“ ve vztahu k dalším

---

<sup>74</sup> Více k otázce vnímání identit v GBAO srovnej s RETKA, T. *Etnická identita Pamírců. Diplomová práce*. Univerzita Pardubice, Pardubice 2009, RETKA, T. Identita(y) obyvatel tádžického Pamíru. In: *Antropowebsin* 3/2010, AntropoWeb, FF ZČU, Plzeň 2010, s. 253–261.

<sup>75</sup> V rámci terénního výzkumu jsem se pohyboval převážně v administrativní části Váchán a Iškašim a krom Váchánců a Iškašimců přišel do kontaktu jen s několika afghánskými Šugnánci, zohledním-li Pamírce v Afghánistánu.

nepamírským etnikům je zde též patrná, poněvadž v multietnickém Afghánistánu jsou horalé vyznávající ší'itskou ismá'íliju považováni za chudé nevzdělané zemědělce a pastevce a vyznavače podivné sekty<sup>76</sup>. Vzhledem k tomu, že na území Pákistánu a Číny žijí z pamírských etnik pouze Váchánci, proberu otázku jejich identity v následující kapitole, věnující se komplexně tomuto pamírskému etniku.

### 6.3. Šugnánci a další Pamírci

Na celém území GBAO je úředním jazykem tádžičtina, kterou se hovoří na úřadech a vyučuje na školách. V afghánské provincii Badachšán je komunikačním jazykem na úřadech a školách darí. Úřední jazyk (v případě Tádžikistánu tádžičtina, v Afghánistánu darí, v Pákistánu urdú) je především důležitým pojítkem mezi jednotlivými etnicko-jazykovými skupinami. V GBAO obdobnou funkci plní ještě ruština, kterou ale používají zpravidla muži, již v dobách SSSR sloužili v armádě, tudíž byli s ruštinou a ruskojazyčným prostředím dva roky v každodenním kontaktu, a tak se jim patřičně dostala pod kůži. To je patrné zvláště v Murgabském rajonu, obývaném většinově Kyrgyzy, s nimiž Pamírci komunikují převážně rusky, poněvadž tádžičtina i pamírské jazyky jsou od kyrgyzštiny velmi odlišné<sup>77</sup>, takže ruština zde funguje coby jakási *lingua franca*, obdobně jako v celém post-sovětském středoasijském regionu mezi jednotlivými národy a etniky. Z toho vyplývá, že většina Pamírců je minimálně bilingvní. V oficiálních situacích používají tádžičtinu nebo darí a v rodinném kruhu se baví vlastním jazykem, který vnímají jako ten první, respektive nativní. Pro řadu Pamírců v GBAO, zvláště pro ty, kteří se často pohybují po celém regionu (řidiči, obchodníci apod.), je běžné, že hovoří třemi až pěti jazyky a rozumí řadě jejich dialektů<sup>78</sup>.

#### Šugnánci

Šugnánci, hovořící šugnánským jazykem, představují nejpočetnější pamírskou skupinu a žijí převážně v Šugnánském a Raštkalinském rajonu v GBAO (přibližně dvě třetiny) a také ve stejné oblasti na levém břehu řeky Pjandž v Afghánistánu, jejíž distrikt též nese administrativní označení Šugnán a je součástí provincie Badachšán (přibližně třetina). Podle

---

<sup>76</sup> Takto na Váchánce nahlízejí paštúnští a hazárští obchodníci koncentrovaní v Iškašimu, centru administrativy a obchodu nacházející se několik kilometrů před začátkem Váchánu. Nezávisle na nich stejné mínění potvrdil i informátor Abdul, etnický Paštún žijící v Čechách.

<sup>77</sup> Tádžičtina patří do íránské jazykové skupiny, je tedy určitou variantou perštiny, zatímco kyrgyzština je jazyk východoturkický.

<sup>78</sup> viz např. informátoři Iskandar, Čoršanbek a jiní (Tádžikistán 2008)

seriózního internetového zdroje<sup>79</sup> je mluvčích šugnánsko-rušánské jazykové podskupiny přinejmenším celkem 73 800, zřejmě ale okolo 80 000 na území GBAO a v afghánské provincii Badachšán. Mluvčích šugnánštiny je minimálně 50 000, orošorštiny 2 000, rušanštiny 18 000, bartangštiny 3 000 a chufštiny 800. Z lingvistického hlediska je často velmi tenká hranice mezi jazykem a dialektem, každopádně všichni mluvčí zmiňované podskupiny Pamírských jazyků se mezi sebou bez větších problémů domluví nativním jazykem. Obdobně je tomu i s kulturními rozdíly, které nejsou nějak markantní. V Šugnánském rajonu se rovněž nachází i hlavní město a centrum GBAO Chorog. Chorog je jediné univerzitní město v celém Horském Badachšánu, ve kterém působí, nebo působilo, nejvíce pamírských intelektuálů<sup>80</sup>. Nedaleko Chorogu je vesnice Paršiněv, kde se soustřeďují duchovní elity – nejvýznamnější pamírští *mullové* a *chálífové*. Není proto divu, že Šugnáci bývají často (zvláště zahraničními turisty) vnímáni jako synonymum Pamírců. Píše-li někdo zvenčí o „domorodcích“ a chce-li nazývat předměty, místa apod. nativním jazykem, zpravidla mu poslouží právě jazyk šugnánský.

Rozsáhlý nejen lingvistický výzkum mezi Šugnanci realizoval v 1. polovině 20. století Ivan Ivanovič Zarubin, autor obsáhlého slovníku a propagátor šugnánských textů<sup>81</sup>. Ze současných výzkumníků je namístě zmínit alespoň chorogského lingvistu Dodchudo Karamšojeva, jenž sestavil obsáhlý třídílný šugnánsko-ruský slovník<sup>82</sup> a etnologa šugnánského původu, autora kvalitní monografie o Šugnancích, Tochyra Kalandarova<sup>83</sup>.

### Rušanci

Jak jsem již předeslal, Rušanci žijí v rušánském rajonu GBAO a jsou jazykově i kulturně velice blízcí sousedním Šugnancům. Součástí Rušanu jsou i údolí Bartang a Chuf<sup>84</sup>. Mohou se pochlubit dílčími kulturními specifiky, což také rádi dělají, např. rádi předvádějí interiéry tradičních domů stavěných v Rušánském rajonu, jež bývají zdobeny bohatší dřevořezbou, zvláště ty v Chufské dolině. Každodenní život a především materiální kulturu

---

<sup>79</sup> <http://www.ethnologue.com/language/sgh> [cit. 1. 4. 2016]

<sup>80</sup> Např. filosof Šochumorov, lingvista Karamšojev, etnolog Kalandarov a další.

<sup>81</sup> ZARUBIN, I. I. *Šugnanskije teksty i slovar'*. Izdatjel'stvo Akadjemii nauk SSSR, Moskva-Leningrad 1960.

<sup>82</sup> KARAMŠOJEV, D. *Šugnansko-russkij slovar'*: Tom 1–3. Nauka, Moskva 1988–1999

<sup>83</sup> KALANDAROV, T. S. *Šugnancy*. Moskva 2004

<sup>84</sup> Oblast Rušanu na levém břehu Pjandže jsem nenavštívil, ale lze předpokládat, že tamní lidé, administrativně spadající pod distrikt Šugnán provincie Badachšán, též hovoří rušánským jazykem.

v Chufské dolině důkladně zmapoval v první polovině 20. století ruský etnograf M. S. Andrejev<sup>85</sup>, na jehož výzkum navázal jeho kolega A. K. Pisarčik<sup>86</sup>.

### Iškašimci

Specifickou a málo početnou skupinu představují někteří obyvatelé afghánské vesnice Sultan Iškašim a několika okolních vesnic, a též vesnice Ryn a sousedních vesnicích Dašt a Sumdžin v GBAO. Mluvčích svébytného iškašimského jazyka je dohromady pouhých 3 500 mluvčích<sup>87</sup>. Iškašimci jsou na svůj jazyk patřičně hrdí a ve vesnici Ryn vyrostlo několik intelektuálů, kteří v současnosti působí na ruských univerzitách. Jazyk má i svoji kodifikovanou gramatiku a systém<sup>88</sup>, dokonce je jím psána i poesie<sup>89</sup>. Zajímavé je, že v těsné blízkosti těchto vesnic na území GBAO se nachází centrum rajonu, Iškašim, kde žijí převážně Goranci, jejichž mateřský jazyk je Tádžičtina. Afghánský Sultan Iškašim, centrum stejnojmenného distriktu, je multietnickou vesnicí, kde žijí kromě nativních Iškašimců a několika Váchanců a Šugnanců zejména obchodníci a úředníci z dalších částí Afghánistánu (zejména sunnitští Paštúni a ší'itští Hazáři). Mezi afghánským a tádžickým Iškašimem je hraniční přechod v jehož neutrální zóně se každou sobotu konají mezinárodní trhy, kde dochází k výměně převážně pákistánského zboží z afghánské strany a čínského z tádžické strany<sup>90</sup>.

### Goranci

V Iškašimském rajonu v GBAO žije vedle Váchanců a Iškašimců také skupina Goranců. Oblast Goranu můžeme vymezit první vesnicí Iškašimského rajonu, Chaschorug na

---

<sup>85</sup> ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji)*. vypusk I. Izdatel'stvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR. Stalinabad 1953, ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji)*. vypusk II. Izdatel'stvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR. Stalinabad 1958

<sup>86</sup> PISARČIK, A. K. *Primečanija i dopolnjenja k monografii M. S. Andrejeva „Tadžiki doliny Chuf“*, v. II. In: ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji)*. vypusk II. Izdatel'stvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR. Stalinabad 1958

<sup>87</sup> Seriózní internetový zdroj <http://www.ethnologue.com/language/isk> uvádí, že mluvčích iškašimského jazyka je 500 v GBAO a 2 500 v afghánském distriktu Badachšán. Na základě terénního výzkumu mohou čísla na afghánské straně potvrdit, ale uvést na pravou míru počet na tádžické straně, který je zhruba o 500 mluvčích vyšší, což potvrdili i informátoři Zarifa a Nazar.

<sup>88</sup> NAZAROVA, Z. O. *Sistema iškašimskogo glagola*. Institut gumanitarnych nauk Akademii Nauk Respubliki Tadžikistan. Moskva 1998. Lingvistka Zarifa Nazarova a její bratr, též lingvista Nazar Nazarov jsou autoři řady odborných textů, jež se věnují iškašimskému jazyku. Zarifa Nazarova sestavila i učebnici iškašimského jazyka pro žáky základní školy.

<sup>89</sup> NAZARZODA, A. *Dijori labldor*. Devaštič. Dušanbe 2007

<sup>90</sup> Více o tom v části Soběstačnost trojího charakteru.



severu a vesnicí Sumdžin na jihu, ve které žije i několik desítek mluvčích ičkašimského jazyka. Ačkoliv jsou ismá'ílité a silně se identifikují s Pamírem, hovoří tádžicky. Svůj původ odvozují od Íránců, kteří přišli do Pamíru v průběhu 17.–19. století<sup>91</sup>. Na levém břehu řeky Pjandž též žijí Goranci hovořící tádžicky, administrativně spadají pod distrikt Iškašim provincie Badachšán.

### Jazgulamci

Na hranicích Vančského a Rušánského rajonu v GBAO, podél řeky Jazgulam, žije přibližně 4 000 mluvčích jazgulamského jazyka. Ačkoliv je relativně blízký šugnánštině, je odlišný od ostatních pamírských jazyků i tádžičtiny. Jazgulamci ztělesňují přechod mezi tádžickým a pamírským kulturně-náboženským vlivem. Ačkoliv mají svébytný pamírský jazyk, nejsou ismá'ílité, ale sunnité, ale sami se velmi silně identifikují s Pamírem a Badachšánem. Výzkumu Jazgulamců se v 50. letech 20. století věnoval D. I. Edel'man<sup>92</sup>.

### Darváz a Vanč

Darvázský a Vančský rajon v GBAO leží z hlediska polohy nejzápadněji, což je patrné ve více ohledech. Ve dvou zmiňovaných rajonech se sice lidé považují za Pamírce<sup>93</sup>, ale jejich rodný jazyk je tádžický a co se týče náboženství, vyznávají sunnitskou formu islámu jako Tádžici. Nestaví ani tradiční domy a celkově jsou kulturně bližší Tádžikům. Výjimku tvoří vesnice Jioget v Darvázském rajonu, kde žijí ismá'ílité, kteří jsou kulturně velmi blízcí ostatním Pamírcům, na což jsou patřičně hrdí. Drží obdobné zvyky a staví též tradiční domy<sup>94</sup>.

Dalšími pamírskými etniky jsou Sarikolci žijící v horských částech Pamíru na území Číny, v Tádžické autonomní oblasti Taškurgan<sup>95</sup>. V Afghánistánu, v severní části Hindúkuše, v distriktech Zebak a Kuran Wa Mundžan v provincii Badachšán žijí mluvčí pamírských jazyků Zebaki, Sangleči a Mundži<sup>96</sup>. Tito Pamírci jsou též ismá'ílité a stavějí tradiční domy<sup>97</sup>.

---

<sup>91</sup> informátoři Akobir, Fachirmama, Čaman, Saidbek a Saidbegin

<sup>92</sup> Viz sběr pohádek otištěných v BOLDYREV, A. N. (ed.) *Skazki narodov Pamira*. Nauka, Moskva 1976

<sup>93</sup> informátoři Igbolšoh, Arbob, Gulja a jiní

<sup>94</sup> informátor Bachtovar

<sup>95</sup> V roce 1956 byla v Sarikolu na výzkumu sovětská lingvistka T. N. Pachalina, viz BOLDYREV, A. N. (ed.) *Skazki narodov Pamira*. Nauka, Moskva 1976

<sup>96</sup> V čínské části Pamíru bohužel neprobíhal terénní výzkum, obdobně jako v afghánských distriktech Zebak a Kuran Wa Mundži, kam je velmi problematické se dostat, jelikož na tomto území už působí ozbrojené jednotky.

<sup>97</sup> Informátoři Adab a Ghullam Allah (Afghánistán 2011)

#### 6.4. Kyrgyzové

Specifikum v GBAO i Váchánském koridoru tvoří menšina turkických Kyrgyzů vyznávajících sunnitský islám, jež je značnou měrou diferentní takřka ve všech oblastech společenského života. Jejich primární obživou je chov, pastva a následná distribuce jaků. V Murgabském rajonu v GBAO tvoří Kyrgyzové početnou osmdesátiprocentní „menšinu“ s počtem okolo 11 000, ve Váchánském distriktu v severovýchodním Afghánistánu jich v současnosti žije 1 150 v oblasti Malého a Velkého Pamíru<sup>98</sup>. Murgabský rajon, oblast s nejvyšší nadmořskou výškou v GBAO, je orientována spíše na sousední Kyrgyzstán než na GBAO či Tádžikistán. Kyrgyzové zde žijí sezonně: v letním období převážně na pastvinách v jurtách a v kamenných domech ve vesnicích (Murgab, Rangkul, Toktomuš, Šajmak aj.) během zimy. Historie i současné demograficko-kulturní souvislosti týkající se Kyrgyzů na území Afghánistánu, Tádžikistánu, ale i Číny jsou popsány v řadě textů H. Kreutzmanna<sup>99</sup>, pastevecký a sociokulturní systém Kyrgyzů na území Afghánistánu rozkryl M. N. Shahrani<sup>100</sup>, z českých badatelů se kyrgyzskou menšinou v Afghánistánu a Číně zabýval Petr Kokaisl<sup>101</sup>. V rámci této studie věnované primárně etnické skupině Váchánců není prostor se detailněji Kyrgyzy na území Pamíru zabírat. Pro ilustraci čilého kontaktu mezi Kyrgyzy a Váchánci na území čtyřech sousedících států přikládám náčrt převzatý od Kreuzmanna<sup>102</sup> reflektující vzájemnou distribuci zboží mezi Váchánci a Kyrgyzy na území čtyř států a též počet Váchánců a Kyrgyzů v pamírsko-hindúkušském horském uzlu:

---

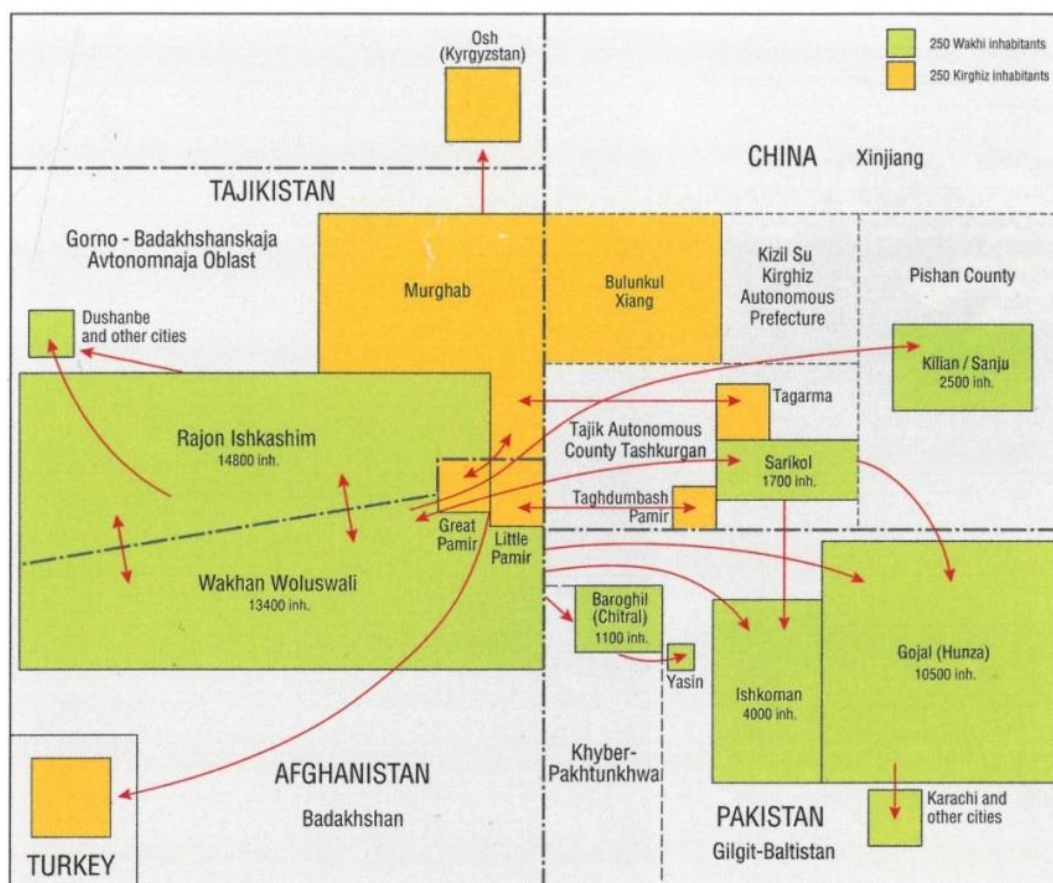
<sup>98</sup> KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 312-313.

<sup>99</sup> Nejaktuálněji je situace Kyrgyzů na území Afghánistánu, Tádžikistánu a Číny shrnuta v několika kapitolách monografie KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015.

<sup>100</sup> SHAHRANI, M. N. *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan. Adaption to Closed Frontiers and War. With a New Preface and Epilogue by the Author*. University of Washington Press, 2002 (druhé vydání, první 1979)

<sup>101</sup> KOKAISL, P. The lifestyles and changes in culture of Afghan Kyrgyz and Kyrgyz in Kyrgyzstan. In: *Asian Ethnicity*, iFirst article 2012, s.1–27, KOKAISL, P. Etnokul'turnaja specifika kyrgyzstanskich i afganskich kirgizov: sravnitel'nyj analiz. In: *Etnografičeskoje obozrenije*, № 3, 2015, s. 111–130, a KOKAISL, P. Kyrgyz Minorities in China. In: *Inner Asia* 14 (2012), s. 383–402

<sup>102</sup> KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 313



Obr. 10: Vzájemná distribuce zboží mezi Váchánci a Kyrgyzy na území čtyř států

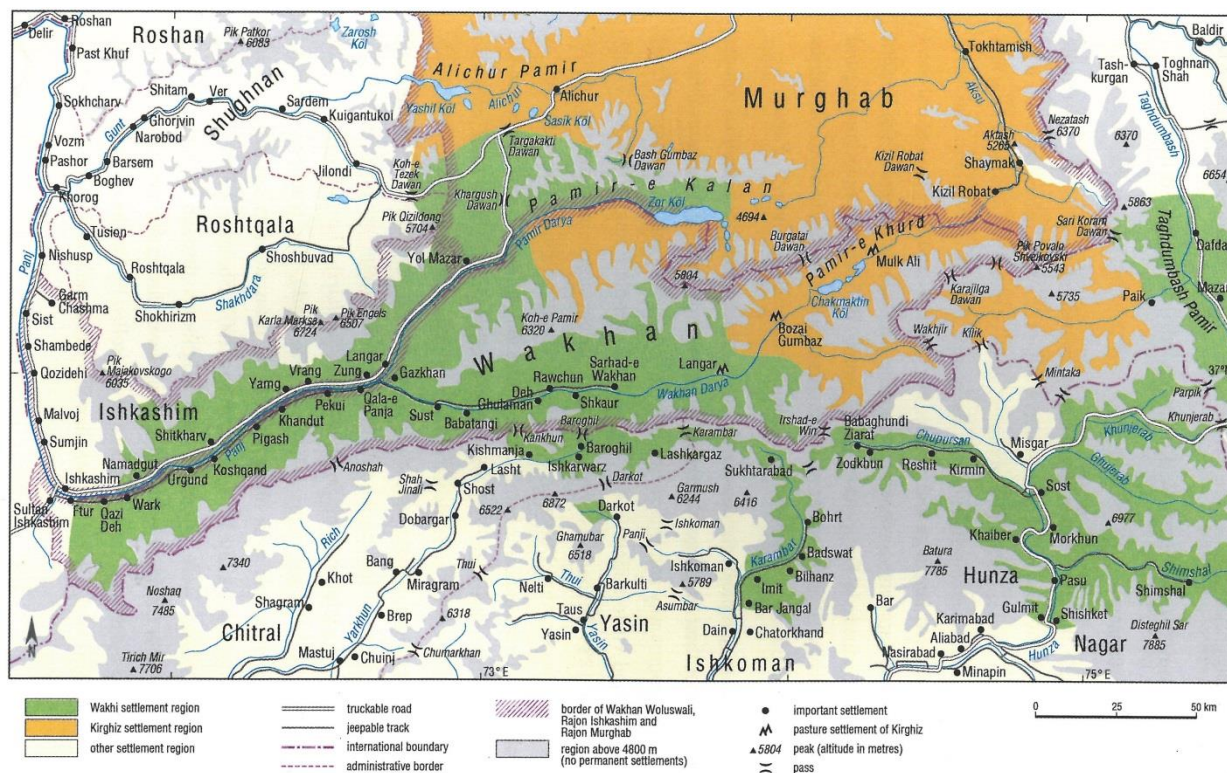
## 7. VÁCHÁNCI

„Můj jazyk – moje identita.“

(Hlavička webových stránek vachánských intelektuálů žijících na území Pákistánu)

### 7.1. Horalé na území čtyř států

S toponymem Váchán se od počátku 19. století setkáme v různých prepisech: Vahán, Vachan, Vachán, Vakhan, Vakkan, Vaxan, Vocan, Uakhan, Wakhan, Wakhán, Wukheeha, Вахан, Вахон, واخان atd. Ačkoliv je původní domovinou mluvčích vachánského jazyka, primárního signifikantního znaku jejich etnické identity, horní tok řeky Pjandž, vlivem historicko-politických událostí se jejich nepříliš početná populace nachází na území celkem čtyř států<sup>103</sup>.



Obr. 11: Mapa zachycující rozšíření vachánské a kyrgyzské populace v pamírsko-hindúkušském uzlu

Podle aktuálních dat<sup>104</sup> je celkový počet mluvčích vachánského jazyka 48–65 000. Žijí převážně v povodí horního toku Pjandže, ale též v dalších šesti horských lokalitách nepříliš

<sup>103</sup> Viz mapa převzatá z KREUTZMANN, H. *Wakhi in transition-From Wakhan to multilocal distribution*. In: BULBUL, N. A. *Biyoze Bulbul*. Pamir Media Group, Islamabad 2014, s. 6

<sup>104</sup> KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 307, 313, KREUTZMANN, H. *Ethnizität im Entwicklungsprozeß. Die Wakhi in Hochasien*,

vzdálených od Váchánského koridoru. Na území Afghánistánu v provincii Badachšán, distriktu Váchán (Wakhan Woluswali) v počtu minimálně 13 400, v tádžické Autonomní oblasti Horský Badachšán, v Iškašimském rajonu v počtu nejméně 14 800, v Pákistánu na území Gilgit-Baltistan v regionu Godžal (součást distriktu Hunza-Nagar) v počtu přinejmenším 10 500, v distriktu Iškoman v počtu 4 000 a v distriktu Jasin v počtu přibližně 250 obyvatel, v Pákistánu dále na území Khyber-Pakhtunkhwa v regionu Broghil (součást distriktu Mastudž) v počtu okolo 1 100. Čtvrtou zemí, kde jsou trvale usedlí Váchánci, je Čína, konkrétně v regionu Tagdhumbašského Pamíru (okolí města Dafdar) na území Tádžické autonomní oblasti Taškurgan v počtu alespoň 1 700 a východně odtud v Pišanské oblasti v regionech Kilian a Sandžu v počtu nejméně 2 500. Dalších několik set Váchánců je trvalými rezidenty převážně větších měst států, jejichž území je váchánská minorita součástí (Dušanbe, Chorog, Islamabad, Karáčí, Taškurgan), kam přesídlili nejčastěji za prací. Kreutzmann na základě komparace veškerých dostupných dat reflektujících počet Váchánců ve všech osmi lokalitách (Váchánský koridor na území Tádžikistánu i Afghánistánu je v tomto ohledu do roku 1895 vnímán jako jedna lokalita) od roku 1870 do roku 2000 sestavil přehledný graf, z něhož je patrný chronologický demografický vývoj s ohledem na dějinné události <sup>105</sup>:

---

Berlin 1996, s. 133, FELMY, S. *The Voice of the Nightingale. A Personal Account of the Wakhi Culture in Hunza*, Karachi 1996, s. 4.

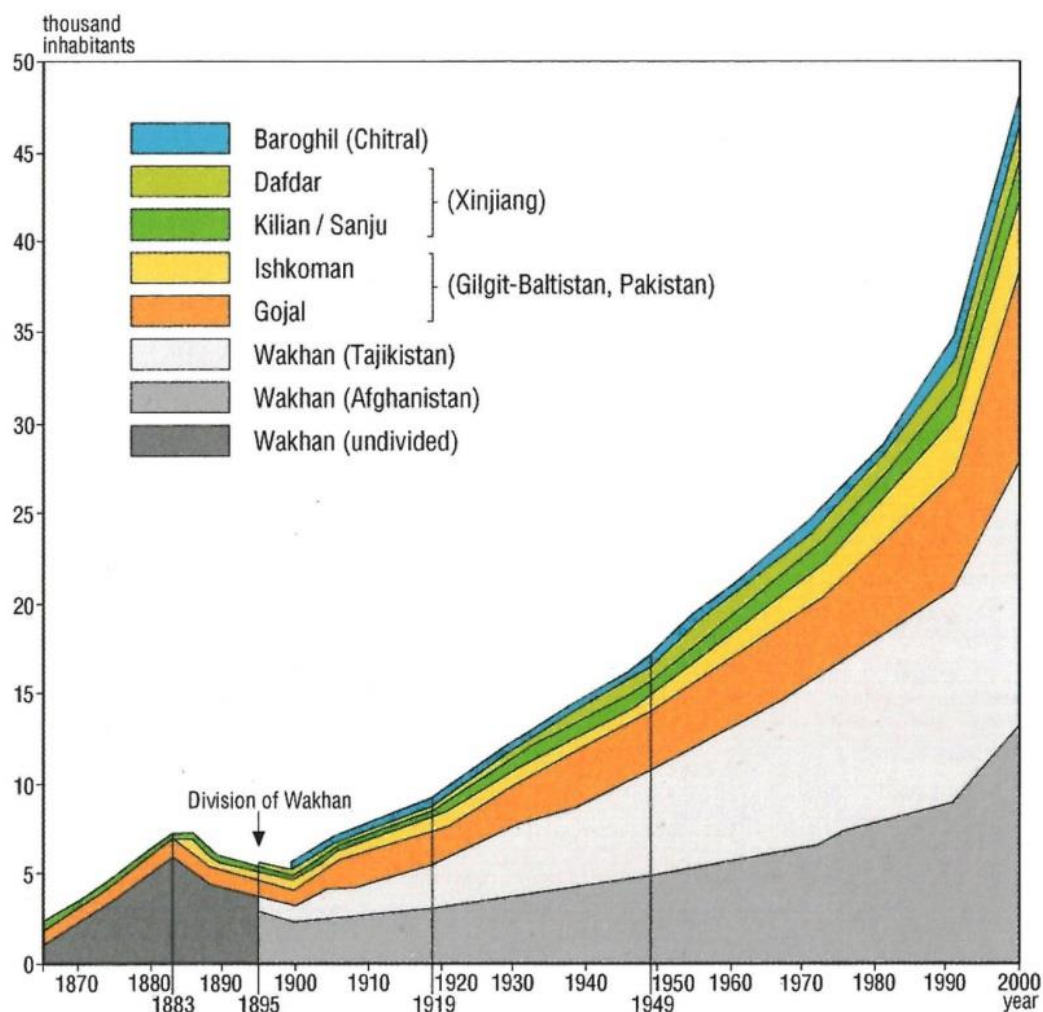
Zulfikar Ali Chan, tvůrce webových stránek [www.gojal.net](http://www.gojal.net) uvádí, že všech Váchánců na území Pákistánu je k roku 2005 celkem 14 446, z tohoto počtu např. v údolí Čapursan jich žije 2345. <http://www.gojal.net/demography.htm> [cit. 5. 1. 2015].

Např. informátor Karim (Pákistán 2014), učitel z vesnice Kirmin, která leží v údolí Čapursan, který pracuje pro nadaci Ága Chána, v září 2014 uvedl, že v údolí Čapursan aktuálně žije v devíti vesnicích a pěti stech domech 5 000 Váchánců.

Na základě komparace dostupných údajů z literatury posledních dvou dekad a výpovědí respondentů-Váchánců z údolí Čapursan, Gulmitu a údolí Kurumbar jsem dospěl k odhadu, že na území Pákistánu v těchto dnech trvale žije právě něco mezi 18–23 000 Váchánců.

<sup>105</sup> KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 307





Obr. 12: Chronologický demografický vývoj váchánské populace v jednotlivých lokalitách

Představy o počtech váchánské populace se v interpretacích nativních informátorů liší, tudíž je nelze brát zcela vážně<sup>106</sup> a poslední oficiální údaje už jsou deset a více let staré. Jisté však je, že populace Váchánců v posledních dekáдах roste, tudíž lze předpokládat, že za posledních deset let populace narostla o 10–20 000 osob, dovolím si tedy odhadnout, že počet všech Váchánců se k roku 2016 blíží sedmdesáti tisícům.

<sup>106</sup> Zvláště někteří afghánští Váchánci často nemají ani rámcovou představu o tom, jsou-li Váchánci celkově řádově tisíce, desetitisíce nebo statisíce. Tádžičtí Váchánci v tomto ohledu rádi čísla zveličují. Někdy až úsměvné mýty (vyjma Váchánců v Pákistánu, kteří mají zpravidla v tomto směru střízlivý odhad) panují mezi Váchánci o počtech jejich etnika za hranicemi Afghánistanu či Pákistánu. Informátor Hosein z afghánské vesnice Pekoi se domníval, že na druhé řece Pjandž žije třikrát až čtyřikrát více Váchánců než ve Wakhan Woluswali a v Pákistánu ještě více, zatímco o Vácháncích žijících na území Číny netušil zhora nic.



Obr. 13: Váchánka s dítětem a informátor Najib s bratrem, Afghánistán, Kazi Deh 2014

V intencích fyzické antropologie se Váchánci systematicky zabýval už Sören Hansen, člen Dánské pamírské expedice<sup>107</sup>, jenž jejich „rasu“ vyhodnotil jakožto Horské Tádžiky, kteří jsou oproti Tádžikům z nížin „rasově čistší“, jsou protipólem Mongolů, turkických i hindských etnik a hledal podobnosti mezi horaly a starověkými Kelty, které na základě konkrétních znaků našel: byli stejně jako Horští Tádžici krátkolebí, obdobné výšky a postavy (Váchánci byli v průměru 166,8 cm vysocí, Keltové o něco menší) a měli jako horalé tmavé, ale ne úplně černé vlasy a většinou hnědé oči. Mezi Váchánci Hansen našel i několik šedo- a modrookých jedinců, ale odmítá myšlenku (s kterou se ztotožnil mj. šedesát let před ním John Wood), že by Váchánci byli potomci Alexandra Makedonského. Modré oči se dle Hansena objevovaly i u starých Keltů. Hansen ve Vácháncích a dalších Pamírcích nespatřuje potomky pradávné árijské rasy, jak se domnívali někteří doboví evropští cestovatelé a odborníci, ale jeho „keltská“ teorie se ze současného pohledu však jeví jako slepá ulička. Fenomén descendance Alexandra Makedonského je nejen u Váchánců, ale i dalších Pamírců stále živý, zřejmě tento mýtus přiživují i v současnosti stále se rodící světlolasí a modroocí či šedoocí jedinci.

<sup>107</sup> HANSEN, S. *The Anthropology of the Mountain Tadjiks*. In: OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, str. 217–229



Obr. 14: Chlapci z vesnice Kazi Deh, Afghánistán 2014

S myšlenkou, že árijské kmeny pocházejí z pamírských planin a začali migrovat v 15. století př. n. l., přišel v polovině 19. století filolog a orientalista Max Müller a byl následován dalšími autoritami. Např. v roce 1880 Biddulph píše, že horní části toku Oxu (tedy Pjandže) byly ranými domovy árijské rasy, která expandovala do nižších jižnějších poloh<sup>108</sup>. Problematiku Pamíru coby kolébku Árijců precizně analyzuje a předkládá k tomu historické, kulturní, etnografické, lingvistické, náboženské a filosofické důkazy podložené literaturou i vlastním filosoficko-lingvistickým výkladem šugnánský učenec Abusaid Šochumorov<sup>109</sup>. Jeho pojetí bude věnován dostatečný prostor v závěrečné kapitole, pojednávající o tradičním domu.

Není tedy vyloučeno, že kolébkou problematicky uchopitelné pradávne árijské rasy byl Pamír, zřejmě zahrnující i oblast Váchánu, nicméně je velmi málo pravděpodobné, že by současní Váchánci či Pamírci byly potomci těchto starých Ářů. Kořeny etnogeneze Váchánců a dalších Pamírců však nehledejme ani u starých Keltů nebo Árijců (či Ářů). S největší pravděpodobností by horalé měli být potomky kočovných Saků, jestliže se ztotožníme s výsledky tážických a ruských badatelů. Babajev hovoří o tom, že je „archeology dokázáno, že plemena zanechavší památky jak na Západním, tak Východním Pamíru patřily k saské etnické skupině<sup>110</sup>.“ Monogarova vysloveně dokladuje, že „na základě lingvistických a archeologických materiálů můžeme s určitostí hovořit o tom, že základním komponentem v

<sup>108</sup> BIDDULPH, J. *Tribes of the Hindoo Koosh*. Sang-e-Meel Publications, Lahore 2001 (reprint 2. vydání z r. 1971, originál 1880), s. 159

<sup>109</sup> ŠOCHUMOROV, A. *Pamir – strana Arijev*. Akademija nauk respubliky Tadžikistan. Dušanbe 1997

<sup>110</sup> BABAJEV, A. D., *Drjevnije zemljedjel'cy „Kryši mira“*. Nuri marifat, Chudžand 2006, s. 232



otázce etnogeneze pamírských národností v čase antiky (od VI. stol. př. n. l. do druhé poloviny V. stol. n. l.) byla saská plemena hovořící východoíránskými jazyky<sup>111</sup>. Ostatně to potvrzuje i Šochumorov, když uvádí, že „jestliže byl Pamír domovem Árijců, byl Šugnán kolébkou saských kmenů, které řadíme k Árijcům.<sup>112</sup>“ Tato tvrzení vylučují i jakýkoliv významný vliv Alexandra Makedonského na etnogenezi Pamírců. V rámci této studie však není nutné rozkrýt přesný etnický původ Váchanců, který je, jak jsem výše velmi stručně nastínil, ne zcela uchopitelný. Proto tuto otázku přenechám k diskusi a rozlousknutí archeologům a lingvistům a v intencích etnologické analýzy se budu v druhé části práce opírat o konkrétnější data z období 19. a 20. století a současnosti.

Zajímavé postřehy z 90. let 19. století najdeme v knize B. L. Tagějeva, člena vojenské družiny ruského generála Jonova. Tagějev výtečně zachycuje nejen dobové politické klima a sociální situaci Váchanců, ale i jejich fyziologii: „Na jednom místě, pod kolmou, do oblak sahající horou, přišli jsme na tři domky, z nichž dva byly beze střech. Domky tyto byly vystavěny z kamene beze všeho pojidla. V těchto primitivních domcích bydlelo několik Vachanců. Žijí ve veliké chudobě, několik beranů bylo veškerým jejich bohatstvím. Sotvaže přiblížili jsme se k těmto chudičkým chatrčím, vyšlo z nich několik Vachanců, kteří přehodili si hadry přes ramena. Natahovali k nám ruce a prosili o almužnu. Pátráním jsem zjistil, že lidé ti prchli do roklin Pamiru před afganským katem a že nuceni jsou zde se skrývati, živíce se pouze zvěří a různými kořínky. Většina z nich zabývá se lupičstvím, přepadávajíc zbloudilé karavany, jen velmi malá část seje pšenici, ale tím mohou se zabývati pouze obyvatelé údolí Vachan-darje<sup>113</sup>, jelikož obilí roste pouze do výšky 9 000 stop. Vachanci jsou hezkým, urostlým kmenem, jenž patří k asijské rase, nacházejí se ve stavu skoro úplně divokém a žijí v údolí Vachan-darje. Dlouhé, jako smola černé vlasy, v lesknoucích se kučerách splývají na ramena. Veliké, černé oči, vroubené srostlým a hustým obočím a lehce zahnutý nos dodávají jim velice drsného, dravčího výrazu. Připomínají velice svým zevnějškem Afgance, ačkoliv jsou nepoměrně hezčí těchto. Jazyk Vachanců jest tak melodický a mluví tak příjemným hlasem, že se mně zdálo, že mám před sebou zdivočelé Francouze. Teprv při bedlivém naslouchání rozeznal jsem asijský dialekt. Vachanec jest neobyčejně obratný. Před mýma očima jeden z nich chytil sedícího supa. Jaká to byla rozkošná podívaná, když polonahý

---

<sup>111</sup> MONOGAROVA, L. F. *Prjeobrazovania v bytu i kul'turje pripamirskich narodnostej*. s. 235, In: DAVIDOV, A. S. *Etničeskaja prinadležnosť korennogo naselenija Gornogo Badachšana (Pamira)*. Akademija nauk Respubliki Tadžikistan, Dušanbe 2005

<sup>112</sup> ŠOCHUMOROV, A. *Pamir-strana Arijev*. Akademija nauk respubliky Tadžikistan. Dušanbe 1997, s. 50

<sup>113</sup> Vachan-darja je horním tokem Amu-Darjy, tedy Pjandže.

divoch, přitlačiv se skoro k zemi, bez všelikého hluku, plaze se po skalách, kradl se k vyhlédnuté oběti, a najednou, nenechav ji se vzpamatovati, chytil ji rukama. Kromě obratnosti Vachanci vynikají také jako chodci a po několik verst stačí utíkajícímu koni. Vachanské ženy vynikají neobyčejnou krásou. Jsou to skutečné východní krasavice, jaké vídáme pouze na obrázcích a s nimiž zřídka setkáváme se v našich středo-asijských oblastech Turkestanského kraje. Dlouho z dálky kochal jsem se mladou Vachankou, jež dívala se na mne svýma velikýma, černýma, lehce zamlženýma očima, když však přistoupil jsem blíže, zmocnil se mne nejhnsnější odpor. Krasavice byla tak špinavá a vydávala tak hrozný zápach, že co nejrychleji odvrátil jsem se od ní. Dojem, který učinila na mne její krása, rázem ustoupil pocitu největšího hnusu.<sup>114</sup>

## 7.2. Příbuzenství a Khaum

Jeden ze základních organizačních principů sítě sociálních vztahů u Váchánců je agnátní descendance, tedy důležitost předků po mužské linii a příbuzenství. Osobní identita, skupinová příslušnost, jednota a rozdílnost, konflikt a harmonie uvnitř nebo mezi skupinami váchánské společnosti je vyjádřena na bázi kulturních vzorců z agnátně descendenčních vztahů a příbuzenských vazeb<sup>115</sup>. Pro Váchánce na území GBAO a Pákistánu už tyto vztahy nejsou v současnosti určující, ale Váchánci na území Afghánistánu stále silně vnímají vnitřní diferenciaci na sedm základních *khaum* – klanů, jejichž hierarchie je sestupná: *Sajid*, *Chudža*, *Mir*, *Šaná*, *Chejbarí*, *Šich* a *Chik* (poslední dva *khaum* se společně označují jako *Fakir*, „chudáci“) a souvisí se společenským i ekonomickým postavením. *Sajid* a *Chudža* odvozují svůj původ od rodiny Proroka Muhammada a jsou nejméně početnou skupinou. Ostatní *khaum* se na základě orální historie identifikují s tím, že jejich předci do Váchánu přišli před 2 500 lety z Perské říše, konkrétně území současného Iráku. *Mir* se odvolávají na rodinu dřívějších váchánských feudálních pánů – *mirů* a dnes žijí v Kalai-Pandže. *Šaná* jsou dřívější příslušníci *khaumu Mir*, kteří porušili pravidla endogamie a vzali si ženy z *khaumu Chik*, čímž ztratili členství v prestižním *khaum*. *Chejbarí* věří, že jejich původní předek přišel do Váchánu z oblasti Chejbaru (území ležící zhruba 300–400 km jižně od Váchánu na území dnešního Pákistánu), vzal si dceru jednoho z *mirů*. *Šich* a *Chik* (dohromady *Fakir*) tvoří

---

<sup>114</sup> TAGĚJEV, B. L. Rusové nad Indií. Obrázky a črty z válečného života na Pamiru, Praha 1900. s. 224–228. Tagějevovy postřehy přebírá i Emanuel Fait, srovnej s FAIT, E. *Středoasijský národové, zvláště v území Ruském*. Matice česká, Praha 1910, s. 131.

<sup>115</sup> SHAHRANI, M. N. *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan. Adaption to Closed Frontiers and War. With a New Preface and Epilogue by the Author*. University of Washington Press, 2002 (druhé vydání, první 1979), s. 55

zbytek váchánské společnosti a odkazují se na společného neznámého předka. Ve vesnici Gozchon jsou ještě dva *khaum* *Zelmot* a *Kisak*, které jsou na ještě nižší společenské úrovni než *Fakir*<sup>116</sup>. Příslušníci všech *khaum* spolu vycházejí, v rámci možností si mezi sebou vypomáhají, nicméně z této hierarchie vyplývají i pravidla sňatkové aliance, která dle informátorů prý všichni respektují, zřejmě z následující tabulky<sup>117</sup>:

Descent groups	Asl (high blood)			Ghareeb (common blood)		
	Sayyed	Khuja	Mir	Sha-ana	Khyberi	Kheek
Sayyed	XX	X	X	—	—	—
Khuja	X	XX	X	—	—	—
Mir	X	X	XX	—	—	—
Sha-ana	—	—	—	XX	X	X
Khyberi	—	—	—	X	XX	X
Kheek	—	—	—	X	X	XX

XX = preferred marriages

X = permitted marriages

— = prohibited marriages

Obr.15: Tabulka preferovaných, povolených a zakázaných sňatků

Informátoři uvedli následující počet příslušníků jednotlivých *khaum* ve váchánských vesnicích:

Rorung: 32 domů – 1 *Sajid*, 10 *Šaná*, 8 *Šich*, 13 *Chik*

Šelk: 14 domů – všichni *Šaná*

Gozchon: 20 domů – *Zelmot*, *Chejbarí*, *Kisak*

Kipkut: 22 domů – *Fakir*

Sargaz: 9 domů – *Sajid* + ostatní *khaum*

Kalai-Pandža: 90 domů – *Sajid*, *Mir*, *Chudža*, *Fakir*, *Šaná*

Chandut: *Fakir*, *Chejbarí*, 2 domy *Chudža*

Ab-Gordž: 47 domů – *Šaná*, *Fakir*, *Chejbarí*

Kalai-Ust: *Fakir*, 1 dům *Šaná*

Sast: 42 domů – *Fakir*, *Šaná*, *Chejbarí* – 5 domů

Vazit: 50 domů – *Fakir*, 3 domy *Mir*

Baba Tengi: 20 domů – *Šaná*, *Chejbarí*, *Fakir*

<sup>116</sup> Darviž, Šambe, Šoločin (Afghánistán 2013), srovnej s SHAHRANI, M. N. *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan. Adaption to Closed Frontiers and War. With a New Preface and Epilogue by the Author.* University of Washington Press, 2002 (druhé vydání, první 1979), s. 55–69

<sup>117</sup> Převzato z SHAHRANI, M. N. *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan. Adaption to Closed Frontiers and War. With a New Preface and Epilogue by the Author.* University of Washington Press, 2002 (druhé vydání, první 1979), s. 59

Kazget: 10 domů – *Fakir*, 1 *Šich*

Keret: 40 domů – *Fakir*

Charidž: 15 domů – *Fakir*

Vardif: 1 dům – *Fakir*

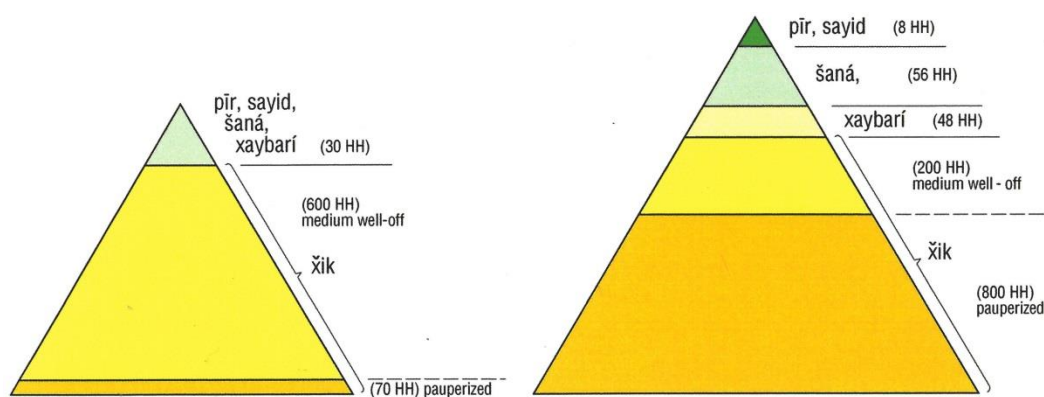
Nišťchaur: 27 domů – *Fakir*, *Šaná*

Issik: 7 domů – *Fakir*

Pak: 18 domů – *Fakir*

V Sarhad-e Broghilu je ještě *khaum Kozjón*<sup>118</sup>.

Z graficky znázorněného srovnání sociální stratifikace v letech 1973 a 2003<sup>119</sup> je zřejmé, že počet lidí žijících v materiální bídě v afghánské části Váchánu bohužel roste. Pauperizované vrstvy společnosti jsou výhradně z *khaum Šich* a *Chik (Fakir)*.



Obr. 16: Srovnání sociální stratifikace ve Wakhan Woluswali v roce 1973 a 2003

V minulosti bylo běžné, že každý znal minimálně sedm předků po mužské linii, v současnosti jsou Váchánci na levém břehu Pjandže schopni vyjmenovat tři nebo čtyři. Ti, kteří se o historii vlastního *khaum* zajímají více, až šest. Informátor Darviž z vesnice Rorung uvedl pět (Darviž-ego, Uallat Ih Muhammad-otec, Imom Muhammad Mubarak Šoh, Mubarak Šoh Ih Muhammad, Daulat Šoh, Daulat Šoh Šoasi) a informátor Šambe z vesnice Šelk šest (Šambe-ego, Šoločin-otec, Kalandarchon, Mirazor, Zorobi, Kalandarchon, Cherlo). V GBAO zvlášť starší lidé znají pět až šest pokolení nazpět, ale mladí lidé už zpravidla své předky neznají. Obdobná situace je v Godžalu a údolí Kurumbar. Najdou se však výjimky, většinou z řad intelektuálů, kteří mají imanentní zájem o historii a kulturu Váchánců. Nazir z Gulmitu

<sup>118</sup> Darviž, Šambe, Šoločin (Afghánistán 2013)

<sup>119</sup> Převzato z KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 365

vyjmenoval posloupanost deseti patrilineárních předků (Nazir-ego, Mizia-otec, Jekšmol, Muhammad Raza, Mizia, Jekšmol, Fal, Andlib, Bacar, Čoršambi, Sumudž).

### 7.3. Váchánský jazyk

V závěru první části ještě pár poznámek k jazyku. Váchánský jazyk, váchánnština (*chik*), má v současnosti i svoji abecedu a kodifikovanou podobu<sup>120</sup>. Dříve Váchánci sami sebe nazývali *Chik*; etnonymum *Vachi*, coby označení pro etnickou skupinu, na základě toponyma *Vachán*, *Vachon*, se vyskytlo až v průběhu 19. století z íránských jazyků. Dokladem toho je spis M. A. Rahima, na jehož začátku autor načrtává náboženství „kmene“ *Wakhán or Kihak*<sup>121</sup>.

Aa	Gg	Oo	Vv
Bb	γγ	Pp	Ww
Cc	γγ̇	Qq	Xx
Čč	Hh	Rr	ǰǰ
Čč̇	Ii	Ss	Yy
Dd	ǰǰ	Šš	Zz
Ḍḍ	ǰǰ̇	Šṧ	Žž
Δδ	Kk	Tt	Žž̇
Ee	Ll	Ṭṭ	ƷƷ
Əə	Mm	Θθ	Ыы
Ff	Nn	Uu	

Obr. 17: Váchánská abeceda podle Steblin-Kamenského

Analýzu jazyka a výčty základní slovní zásoby najdeme už u badatelů a cestovatelů 19. a počátku 20. století, ale první studii z roku 1958 napsal a obsáhlejší slovník sestavil až badatel David Lorimer<sup>122</sup>. Základní charakteristiku jazyka a slovní zásoby nabízí výstupy lingvisty Kieffera z rakouské expedice ve Velkém Pamíru v roce 1975<sup>123</sup>. Orální tradici horalů zaznamenávali sovětští badatelé, své výsledky z terénu měli možnost publikovat

<sup>120</sup> V současnosti je v Pákistánu i Tádžikistánu oficiálně používána verze vycházející z: STEBLIN-KAMENSKIJ, I. M. *Etimologičeskij slovar' vachanskogo jazyka*. Peterburgskoje Vostokovedenije. Sankt-Peterburg 1999.

<sup>121</sup> RAHIM, M. A. *Journey to Badakshan, with report on Badakshan and Wakhan*. F. D. Press, Simla 1885, s. 1

<sup>122</sup> LORIMER, D. *The Wakhi language*, 2 Vols. School of Oriental and African Studies, London 1958, LORIMER, D. *Werchikvar-English vocabulary*. Norwegian University Press, Oslo 1962

<sup>123</sup> KIEFFER, Ch. *Einführung in die Wakhi-Sprache und Glossar*. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 345–374

v ucelenější formě až v polovině 70. let 20. století. Vyšly hned dva slovníky<sup>124</sup> a obsáhlá kniha pohádek Pamírců<sup>125</sup>, zachycující orální tradici nejen Váchánců, ale i Šugnánců, Sarikolců a Jazgulamců. Sběry dat od lokálních vypravěčů a vypravěček probíhaly už od počátku 50. let 20. století, několik šugnánských pohádek Zarubin zaznamenal už v 30. letech 20. století. Váchánské pohádky sbírali a překládali Grjunberg, Steblin-Kamenskij a Zarubin. Lidové příběhy z úst nativních vypravěčů afghánské části Váchánu zaznamenal Andy Miller<sup>126</sup>. Ze současných lingvistů zmiňme německého Reinholda, který se zabývá současným váchánským jazykem v oblasti pákistánského Godžalu<sup>127</sup>. Ze středoevropských lingvistů se váchánštině věnoval ve své disertační práci o východoiránských jazycích Lubomír Novák<sup>128</sup>. Jelikož primárním cílem této studie není lingvistická rovina, veškeré termíny z váchánštiny do češtiny přepisují foneticky.

První kniha ve váchánském jazyce, poezie z pera ředitele školy v pákistánském Gulmitu, Nazira Bulbula, vyšla poměrně pozdě, až v druhé polovině roku 2014<sup>129</sup>. Právě okruh intelektuálů pocházejících převážně z Gulmitu, ale dnes žijících i v Gilgitu nebo Islámábádu, má v současné době zájem na tom, aby se váchánština dostala do každodenní školní výuky, a to i v psané formě. V Pákistánu je úředním jazykem urdú, prostřednictvím něj jsou děti od první třídy vzdělávány, obdobně jako v Tádžikistánu (tádžičtina) a Afghánistánu (darí). Od poloviny 80. let 20. století má prostor několik hodin týdně váchánský jazyk a kultura, převážně prostřednictvím hudby a poezie, v regionálním rozhlasu Radio Pakistan Gilgit s centrem v Gilgitu, jehož signál pokrývá severní Pákistán, respektive administrativní území Gilgit-Baltistan<sup>130</sup>. Tato rozhlasová stanice vysílá kromě urdú též v dalších minoritních jazycích burušaski a šina. Jeden z producentů váchánských rozhlasových pořadů je Ahmed Džámí Sakhi, Vácháнец žijící v Gilgitu. Dalšími významnými Váchánci, kteří mají zájem na co možná nejširší prezentaci nativní kultury a jazyka, jsou vedle Nazira Bulbula a Ahmeda

---

<sup>124</sup> PACHALINA, T. N. *Vachanskij jazyk*. Nauka, Moskva 1975, GRJUNBERG, A., STEBLIN-KAMENSKIJ, I., *Vachanskij jazyk. Teksty, slovar, gramatičeskij očerk*. Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, Moskva 1976

<sup>125</sup> BOLDYREV, A. N. (ed.) *Skazki narodov Pamira*. Nauka, Moskva 1976. Dvě krátké pověsti z váchánského jazyka přeložili do slovanského jazyka i současní polští badatelé: BIELKIEWICZ, B., BŁAJET, Z. *Pamirskie opowieści dla mniej i bardziej rozwiniętych dorosłych i niedorosłych*. Vlastní náklad, Kraków 2015.

<sup>126</sup> MILLER, A. *Tales from the Wakhan. Folklore and the Archeology of the Wakhan Corridor*. Aga Khan Trust for Culture, Kabul 2009

<sup>127</sup> REINHOLD, B. *Neue Entwicklungen in der Wakhi-Sprache von Gojal (Nordpakistan). Bildung, Migration und Mehrsprachigkeit*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006

<sup>128</sup> NOVÁK, L. *Problem of Archaism and Innovation in the Eastern Iranian Languages. Disertační práce*. Praha 2013, s. 50–53

<sup>129</sup> BULBUL, N. A. *Biyoze Bulbul*. Pamir Media Group, Islamabad 2014

<sup>130</sup> Šerbaz Alí Barča, Zulfikar (Pákistán 2014)

Džámího Sakhiho Ghulam Amin Beg, Al-Vaiz Muhammad Aslam, Fazal Amin Beg, Nasir Karim Musafir a Rahim Chon žijící v Islámábádu, jenž je autorem internetových stránek z roku 2010, prostřednictvím nichž se lze učit váchánsky<sup>131</sup>. Ti jsou aktivní na dalších internetových blozích, webových stránkách a sociálních sítích Facebook a Twitter<sup>132</sup>. Nejširší, bez nadsázky celosvětový záběr v otázce a osvětě Váchánců, ale dalších minoritních etnik na severu Pákistánu, má na svědomí skupina třiceti dvou vesměs mladých lidí (studenti a zejména muži do čtyřiceti let věku), tvořící internetový portál Pamir Times<sup>133</sup>. Webové stránky profesionální úrovně nabízejí každý den zprávy ze života minorit, z podstatné většiny vyznávajících ší'itskou iismá'ílíju, žijících v severním Pákistánu (administrativní území Gilgit-Baltistan a Čitrál) a fungují i na sociální síti Facebook, kde mají více než 115 000 odběratelů z celého světa<sup>134</sup>. Zpravodajství funguje od října 2006 a spoluzakladatelem Pamir Times je rodák z Gulmitu, dnes žijící převážně v Islámábádu, Zulfikar Ali Khan. Součástí portálu je i zpravodajství ve váchánštině<sup>135</sup>. Lze tedy konstatovat, že v ohledu zachování a revitalizace svého nativního jazyka jsou váchánští intelektuálové žijící v Pákistánu poměrně progresivní a aktivní. V tádžické části Váchánu je psaná mateřština výjimkou a žádné aktivity o prosazení jazyka do škol či kamkoliv jinam nikdo nevytváří. V afghánském Váchánu drtivá většina ani netuší, že je možné jejich nativní jazyk zapsat, vysoké procento obyvatel není gramotných ani v darí.

Výše zmíněné velmi úzce souvisí s otázkou váchánské identity. Jestliže jsem v předchozí kapitole vyhodnotil, že klíčovými znaky pro Váchance žijící na území Tádžikistánu a Afghánistánu jsou jazyk, teritorium a náboženství, v případě pákistánských Váchánců je nativní jazyk v tomto ohledu jednoznačně primárním signifikantním prvkem<sup>136</sup>, přičemž si převážně mladší generace uvědomuje jeho jedinečnost a potřebu jeho uchování.

---

<sup>131</sup> Pozoruhodná je skutečnost, že doména blogu Rahima Chona má koncovku .cz: <http://learnwakhi.blogspot.cz/2010/03/this-blog-is-for-learning-wakhi.html>.

<sup>132</sup> např.: <https://wakhi.wordpress.com/about/>, [http://www.coelang.tufs.ac.jp/multilingual\\_corpus/wakhi/index.html](http://www.coelang.tufs.ac.jp/multilingual_corpus/wakhi/index.html), <https://wtcap.wordpress.com/> Na stránkách najdeme odkazy na charakteristiku a historii Váchánců, texty ve váchánském jazyce, váchánskou poezii, fotografie, videa obsahující záběry z folklorních festivalů a další kulturní prezentace, převážně však z oblasti váchánského osídlení v Pákistánu.

<sup>133</sup> <http://pamirtimes.net/>

<sup>134</sup> <https://www.facebook.com/thepamirpage/?fref=ts> [cit. 24. 4. 2016]

<sup>135</sup> <http://wakhi.org/>

<sup>136</sup> Hlavička webových stránek věnovaným váchánské kultuře a jazyku explicitně palcovými titulky na fotografii rodiny v interiéru tradičního domu sděluje: Wakhi-My Language My Identity, viz <https://wtcap.wordpress.com/> [cit. 24. 4. 2016].

Prostředkem k tomu jim je vzdělání, jehož důležitost a nutnost berou na vědomí<sup>137</sup>. Jelikož řada mladých Váchánců studuje v Gilgitu, Islámábádu, Lahore a dalších větších moderních městech, kde je běžnou součástí života každodenní připojení na internet, mají možnost a tendenci těchto prostředků smysluplně využívat pro prezentaci a interpretaci vlastní kultury a identity. Důležitost nových forem komunikací si uvědomují i méně vzdělaní a starší Váchánci v oblasti Godžalu a údolí Čapursan, jejichž každodenní náplní je práce v zemědělství, tudíž k počítačům a internetu sice pravidelný přístup nemají, ale zpravidla jsou od svých studujících dětí či vnuků informováni. Význam vzdělání je možné též vnímat jako určitou kompenzaci absence autochtonního teritoria: Váchánci žijící v severním Pákistánu nežijí na území historického Váchánu, nicméně se s ním velmi úzce identifikují. To je patrné i v tom ohledu, že se identifikují s pohořím Pamír, ačkoliv z geografického hlediska žijí na území Hindúkuše, resp. Karákóramu. Všichni ale vědí, že kolébkou jejich mateřštiny je horní tok Pjandže, odkud před několika generacemi přišli jejich předci. Nebýt vzdělání, neznali by vlastní historii, nemohli by se tedy identifikovat s původní domovinou. Samozřejmě, že vlastní historii znají především z ústní tradice svých předků, ale neváhají se přizpůsobit rytmu současnosti a v rámci osvěty využívají technologie a možnosti 21. století. Všichni Váchánci na území Pákistánu jsou též ší'itští ismá'ílité, což je pro jejich identitu též velmi důležité pojítko se souvěrci v Pamíru. Zmiňovaný portál Pamir Times paradoxně přináší zprávy o lidech, kteří z geografického hlediska v Pamíru nežijí, ale jeho zakladatelé-Váchánci se s Pamírem historicky kulturně a nábožensky identifikují, proto se portál nejmenuje např. Hindu Kush Times, což by z úhlu pohledu geografie bylo logičtější. Jak na obdobné připomínky reaguje spoluzakladatel portálu Zulfikar? „Jelikož se mi dostalo vzdělání, vím, že mé kulturní kořeny jsou ve Váchánu, v Pamíru. Váchánština patří mezi pamírské jazyky, proto se i já cítím být Pamírcem. V Pamíru jsou také všichni ismá'ílité. Velmi podobně to cítí všichni lidé v Godžalu“.

Ačkoliv v tádžické části Váchánu místní lidé rovněž přikládají velkou váhu vzdělání, podobnou emancipační aktivitu, jaká se děje na severu Pákistánu, nikdo prozatím nerozpoutal. Tádžičtí Váchánci se spokojí s klíčovým instrumentem identity – jazykem v ústní podobě. Ti vzdělanější nebo starší rádi připomínají Ivana Michajloviče Steblin-Kamenského, který v 60.–80. letech 20. století trávil na pravém břehu Pjandže mnoho času, někdy úsměvně komolí jeho

---

<sup>137</sup> Zulfikar (Pákistán 2014, narozen 1978) mi několikrát opakoval, že je reprezentantem první skutečně vzdělané generace, která si uvědomuje významové přesahy nových forem komunikace a tradiční kultury, které lze vhodně propojit. Nazir (Pákistán 2014, narozen 1965) neúnavně vštěpuje žákům základní školy v Gulmitu důležitost nativního jazyka pro jejich identitu.



jméno<sup>138</sup>. Vědí, že je autorem slovníku a odborníkem na jejich jazyk, ale málokdo zná znaky váchánské abecedy, vycházející z latinky (nikoliv z cyrilice, se kterou pracuje tádžičtina). Jako ostatní Pamírci v GBAO se zároveň identifikují s „pamírstvím“ či „badachšánstvím“, jehož fundament tkví v historicko-teritoriálních souvislostech a neméně důležitým třetím znakem identity je pro ně konfese, ismá‘ílíja. Identita afghánských Váchánců je svým způsobem „nejčistší“. Tamní lidé jsou zpravidla nevzdělaní, řada z nich je negramotná a o své identitě v zásadě ani hlouběji nepřemýšlí. Nativní jazyk údolí horního toku řeky Pjandž a ismá‘ílitskou konfesi přijímají jako danost, která není příliš dynamická a většina z nich ani netuší, že existují nějací lingvisté, kteří zmapovali jejich mateřský jazyk. Základ jazyka je ve všech váchánsky mluvících regionech stejný, ale v rámci dynamiky jazyka a obohacování slovní zásoby lze pozorovat určité rozdíly. Některé výrazy, zvláště ty moderní, nemají ve váchánštině, ale často ani v darí, tádžičtině a urdú ekvivalenty, proto jsou nejčastěji vytvářeny z kulturně blízkých světových jazyků. Na území Afghánistánu a Pákistánu pronikají do jazyka výrazy z angličtiny, v Tádžikistánu z ruštiny<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> Karamali (Tádžikistán 2008) mi vyprávěl, jak za jeho dědečkem byl několikrát na návštěvě „Doktor Ivanov z Leningradu“, který si zapisoval dědečkovu vyprávění.

<sup>139</sup> Např. v Godžalu vám Váchánc poděkuje *šukurja*, výrazem přejatým z urdú, zatímco v GBAO použije *rachmat* z tádžičtiny, nebo *spasibo* z ruštiny. V darí se *řidič* řekne *mutárvon*, afghánští Váchánci požívají *mutárbon*, zatímco v GBAO používají Váchánci pro označení řidiče automobilu výraz *voditel*, který přejali z ruštiny. Afghánský Váchánc automobil nazývá *mutár*, zatímco Váchánc z GBAO *mošina*, z ruského *mašina*. O tomto více viz např. REINHOLD, B. *Neue Entwicklungen in der Wakhi-Sprache von Gojal (Nordpakistan). Bildung, Migration und Mehrsprachigkeit*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006

*Část druhá: TROJÍ TVÁŘ VÁCHÁNU*

## 8. KAŽDODENNÍ ŽIVOT

*„Na Pamíru musíš nejdřív odstranit kamení, abys mohl obdělávat pole.“*

*(Šafdarchan, Tádžikistán 2008)*

### 8.1. Adaptační strategie na vysokohorské prostředí

Předmětem následující kapitoly je analýza každodenního života a způsobu obživy Váchánců žijících na území Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu, která nám přiblíží a umožní lépe pochopit materiální zázemí v jednotlivých regionech. Nejprve načrtnu situaci na levém břehu horního toku řeky Pjandž, následně situaci na pravém břehu, poté v oblasti Godžalu a údolí Kurumbar. První část bude více popisná, druhá spíše komparativní. V textu se budu věnovat aspektům, které jsou s touto problematikou spjaté, tj. převážně historicko-politickým, přírodním a kulturním souvislostem. Zohledněna bude i vzájemná relace a vazby mezi Váchánci napříč hranicemi států. V regionu se v období poslední čtvrtiny 19. století a v průběhu 20. století udály mnohé změny, které měly přímý dopad na sociálně-ekonomickou situaci horalů a výrazně tedy ovlivnily způsoby obživy. Vycházím z předpokladu, že na přelomu 19. a 20. století bylo materiální zázemí Váchánců v jednotlivých regionech prakticky stejné. Až historicko-politické události 20. století s sebou přinesly signifikantní změny. Jestliže situaci určitým způsobem zjednoduším, lze konstatovat, že na území afghánského distriktu Wakhan Woluswali zůstal stav věcí nejvíce podobný atmosféře 19. století a období před ním, váchánské vesnice na území GBAO byly rusifikovány, respektive sovětizovány, a Váchánci v Godžalu a údolí Kurumbar se minimálně ekonomicky sžili se systémem regulovaným britskými kolonizátory, respektive Islámské republiky Pákistán. Tato historicko-politicko-ekonomická zkušenost se pochopitelně zrcadlí i v myšlenkových, kulturních a hodnotových vzorcích těch kterých Váchánců. Pokusím se tuto stručnou generalizaci podložit konkrétními příklady.

### 8.2. Zemědělství a pastevectví

Primárním zdrojem obživy pro drtivou většinu Váchánců žijících v oblasti pamírsko-hindúkušského uzlu je nepochybně zemědělství a pastevectví. Pěstuje se obilí (pšenice a žito), brambory, luštěniny (hrách a boklo, tj. luštěnina podobná fazoli), kukuřice, zelenina (mrkev, cibule, česnek, rajská jablka a zelí) a ovoce (jablka, hrušky, meruňky a moruše). Na území Váchánského koridoru takřka všichni chovají ovce, kozy a krávy, někteří i jaky a koně a k přepravě nákladů využívají osly. V některých domácnostech drží i drůbež, díky které mají

přísun vajec. Lovu se už v současnosti horalé věnují výjimečně. Takřka všichni jsou v tomto ohledu soběstační a někteří přebytky rostlinných i živočišných produktů prodávají na *bazaru*. Už Olufsen rozkryl, že základním předpokladem k úspěšnému zemědělství ve středoasijských velehorách, je soustava zavlažovacích kanálů, čerpajících vodu z ledovcových řek, které i ve Váchánu dodávají vláhu zahradám s květinami, ovocnými stromy (ve Váchánu především meruňky) a zeleninou, polím s obilím (pšenice a žito), horskými fazolemi (tj. boklo) a hrachem. Též uvádí, že v menší míře horalé pěstují i bavlnu a proso. Z hospodářských zvířat zmiňuje dva druhy trpasličích krav, dva druhy ovcí, jeden podobný evropským a druhý horský trpasličí, který je zvláště ve Váchánu „báječně malý“ a kozy. Vlnu z ovcí a koz horalé zpracovávají a s pomocí metody plstění a tkalcovského stavu vyrábějí koberce, ponožky i části oděvu. Z drůbeže se tu vyskytují malé slepice, jejichž vejce je o něco větší než vejce holuba. V roce 1896 Olufsen ještě v Pamíru žádné koně neviděl, ale o pár let později sem byli koně importováni prostřednictvím ruských vojáků a Kyrgyzů. Významný je též pro Pamírce lov, chytají ptáky do pastí a horské ovce *kijik*. Zvláště ceněn je úlovek velké horské ovce *Ovis poli*, známé jako ovce Marco Polo, která velikostně odpovídá malému norskému koni<sup>140</sup>. Bobrinskij uvádí, že v roce 1901 průměrný váchánský zemědělec na vlastních polích pěstuje pšenici, ječmen a boby (tj. boklo) a vlastní 10 hlav rohatého skotu, které zahrnují 2 býky, 4 dojné krávy a čtyři jalovice. Obvykle chová i 2 jaky a 30 beranů<sup>141</sup>. Bylo by rozhodně nesprávné a především zavádějící tvrdit, že živobytí a každodenní strasti a slasti horalů jsou ve všech váchánských hovořících regionech totožné, z toho důvodu vyberu několik vesnic, prostřednictvím nichž charakterizují materiální zázemí a každodenní starosti konkrétních osob jednotlivých regionů. Nevyhnu se bohužel určitému zobecnění, ale na konkrétní charakteristiku všech vesnic není prostor. Přinejmenším lze říci, že charakteristické podobnosti a rozdílnosti většiny váchánských sídel, osudy lidí a jejich hmotné zázemí v rámci jednotlivých států jsou velmi podobné. Významnější odchylky budou reflektovány. V rámci lepší orientace doporučuji konfrontovat s mapou.

### Wakhan Woluswali

Správním centrem Wakhan Woluswali je vesnice Chandút, vzdálená přibližně 85 km od první, nejzápadněji položené váchánské vesnice Futur. V Chandútu se nacházejí úřady,

---

<sup>140</sup> OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, s. 110–127.

<sup>141</sup> BOBRINSKIJ, A. A. *Gorci verchovjev Pjandža (Vachancy-Iškašimcy)*. A. A. Levenson, Moskva 1908, s. 79. Více podrobností k hospodaření ve Váchánu a Iškašimu v této knize v kapitole *Zemědělství*, s. 78–83.

zdravotní centrum (jediné v afghánském Váchánu), střední škola a malý *bazar*. Ekonomickým a úředním centrem pro distrikty Váchán, Zebak, Iškašim a Šugnán je vesnice Sultan Iškašim, centrum sousedního distriktu Iškašim, odkud vedou komunikace na sever k hranici s GBAO (4 kilometry od centra) a dále do distriktu Šugnán a na jihozápad do distriktu Zebak, odkud se silnice stáčí na severozápad do centra afghánské provincie města Fajzabád. Do distriktu Zebak a dále do Fajzabádu je problematické se dostat, poněvadž na této komunikaci operují vojenské oddíly a je i pro většinu místních většinou uzavřena. Místní situaci řeší obcházením vojenských check-pointů, kontrolních bodů se závorou a vojenskou hlídkou, přes hory. V sídle Sultan Iškašim se nachází vojenské a policejní základny, úřady, poměrně velký *bazar*, kde je možné nakoupit potřebné základní a jiné komodity (rýži, sůl, čaj, zápalky, školní a hygienické potřeby, textil, zemědělské nástroje, stavební materiál, koberce atp.), střední škola, je zde i oprava aut a motocyklů a možnost koupit pohonné hmoty.

*Bazar* je též místem, kde mohou Váchánci prodávat přebytky vlastního hospodářství (obilí, maso), což pro ně představuje v zásadě jedinou možnost, jak vydělat peníze. Několikrát do roka sem dorazí i zásilka s humanitární pomocí (oblečení a obuv). Iškašim je posledním elektrifikovaným místem, v distriktu Váchán disponuje jen malé procento lidí solárním panelem nebo malou vodní elektrárnou. Energii většinou spotřebují na osvětlení uvnitř domu, které vydrží svítit několik hodin denně, nebo na nabití mobilního telefonu, zcela výjimečně v některých domácnostech mají televizi a DVD přehrávač nebo jiný elektrický spotřebič. Paradoxní situace vzniká s mobilními telefony: levý břeh Pjandže není pokryt signálem žádné afghánské telefonní společnosti, proto majitelé mobilů mají tádžického operátora. Ten má pokrytí pouze po Kalai-Pandžu, tudíž majitelé mobilů, žijící ve vesnicích mezi Kalai-Panžou a Sarhad-e Broghilem používají aparát jako úložiště a přehrávač písniček, které si pouští během přesunů, práce na poli nebo pasení hospodářských zvířat.

Afghánský vzdělávací systém předpokládá devět tříd základní školy, tři roky střední školy, po které je možnost studovat na univerzitě. Pravidelná školní docházka ve Váchánu funguje teprve posledních deset až patnáct let, kdy jsou v rámci humanitární pomoci (Aga Khan Foundation, Central Asia Institute<sup>142</sup>) stavěny školy, které budují zpravidla dělníci z Pákistánu.

---

<sup>142</sup> <http://www.akdn.org/akf>, <https://centralasiainstitute.org/> [cit. 28. 4. 2016]



Obr. 18: Cedula informující o škole, kterou postavila americká nadace CAI ve vesnici Sost, 2013

Foto: Libor Čech

Vzdálenost mezi Sultan Iškašimem a Sarhad-e Broghilem, poslední vesnicí Váchánského koridoru, je více než 200 km. Druhým a posledním místem s malým bazarem, je vesnice Kalai-Pandža, od západě položeného Sultan Iškašimu vzdálená 115 km. Lidé ze Sarhad-e Broghilu musejí urazit více než 90 km, když potřebují koupit např. zápalky nebo propisku. Cesta ze Sultan Iškašimu do Sarhad-e Broghilu není asfaltována, jen mírně zpevněna, protínána zavlažovacími kanály a často je nutné překonávat dlouhé brody přes horské řeky. Automobil tedy jede průměrnou rychlostí 15–20 km/h, v období tání jsou některé její úseky neprůjezdné. V posledních patnácti letech jsou díky různým nadacím a humanitárním programům (Aga Khan Foundation, rozvojové programy EU atp.) na cestě budovány betonové mosty, usnadňující a zrychlující komunikaci. Automobilů a motocyklů po této silnici jezdí minimum, tento luxus je záležitostí několika jedinců z vesnic blízko Sultan Iškašimu, Chandútu a Kalai-Pandži, kteří si to mohou dovolit. S postupnou modernizací regionu stoupá počet majitelů a uživatelů motorových vozidel, většinou se ale nejedná o Váchánce, ale bohatší obyvatele Sultan Iškašimu. Lze generalizovat, že v případě afghánského Váchánu má životní úroveň, hodnocená primárně ekonomickými a materiálními ukazateli, od západu na východ sestupnou tendenci. Nepříliš utěšená ekonomická situace

většiny obyvatel v kombinaci s nerozvinutou infrastrukturou a exkluzivitou standardních výdobytků 20. a 21. století implikuje značnou izolaci drtivé většiny obyvatel. Z toho důvodu život více než 90 % Váchánců na území Afghánistánu evokuje živobyetí v 19. století, případně ještě dříve.

### Kazi Deh

Vesnice Kazi Deh je vzdálená přibližně 20 kilometrů od Sultan Iškašimu, je tedy relativně blízko ekonomickému centru, což je patrné ve více ohledech. Na první pohled je většina místních oblečena buď „evropsky“, ti movitější zpravidla disponují textilem z pákistánské nebo čínské produkce zakoupeném na bazaru, ti chudší textilem z humanitární pomoci, nebo nosí šaty charakteristické pro Afghánce či Pákistánce: ženy mají šaty šité z pestrobarevných látek a muži nosí *šalvár kamíz*, vzdušné lehké kalhoty a košili. V Kazi Deh se nachází kromě základní školy i střední škola (další střední škola je kromě Chandútu a Kalai-Pandži už jen v Pigiš). Ve vesnici je přibližně 100 domů a žije zde okolo 700 obyvatel. Jsou tu i dva hostely pro turisty<sup>143</sup> a přibližně 15 domácností disponuje solárními panely a jedna domácnost má malou vodní elektrárnu<sup>144</sup>. Průměrná rodina má okolo pěti dětí, někteří mají dětí i deset, ale to je spíše výjimkou. Někteří se do nižších a západnějších částí Váchánu přesunuli z vyšších poloh, z důvodu kvalitnější zemědělské půdy a podmínek, např. dědeček informátora Nang Džona, který okolo roku 1960 přišel z Kalai-Pandži<sup>145</sup>. Bobrinskij uvádí, že v roce 1901 Váchánci a Iškašimci ve srovnání s ostatními horaly disponují kvalitnější půdou a proto žijí o mnoho lépe než Šugnánci a Rušánci, jejichž živobyetí je na hranici přežití<sup>146</sup>.

Kazi Deh leží v nadmořské výšce 2 600 metrů, údolí Pjandže je zde dostatečně široké, 35 km jižně se tyčí 7 492 vysoká hora Nošak. Z jihu přitéká řeka, poskytující celoročně zásobu čerstvé vody z ledovce, tudíž s ohledem na vysokohorské poměry můžeme hovořit o ideálních podmínkách k zemědělství, které jsou v porovnání s většinou vesnic lepší. Opět víceméně platí pravidlo, že s postupně se zvyšující nadmořskou výškou směrem proti proudu, jsou podmínky pro zemědělství horší.

---

<sup>143</sup> O nich více v části *Turistický ruch*.

<sup>144</sup> Tyto informace jsou aktuální k září 2014, na jaře roku 2016 se ke mně dostala informace, že v tomto roce plánuje majitel vodní elektrárny elektrifikovat více domácností ve vesnici.

<sup>145</sup> Nang Džon (Afghánistán 2011)

<sup>146</sup> BOBRINSKIJ, A. A. *Gorci verchovjev Pjandža (Vachancy-Iškašimcy)*. A. A. Levenson, Moskva 1908, s. 78. Bobrinskij má na mysli oblast od Sultanu Iškašim po Kalai Pandžu.





Obr. 19: Vesnice Kazi Deh, pohled ze severu, z pravého břehu řeky Pjandž, 2014

Vlastníky půdy jsou tradičně jednotlivé rodiny. Během vlády Núr Muhammada Tarakího v letech 1978–79 došlo k přerozdělení půdy mezi všechny obyvatele bez ohledu na tradiční rodové struktury, ale v roce 1992 jí Burhánuddín Rabbání vrátil původním vlastníkům. Daně z půdy státu prý nikdo neplatí<sup>147</sup>. Informátor Malang uvedl, že posledních přibližně 10 let se daně neplatí, ale předtím se daně vládě odváděly<sup>148</sup>. Pole se nacházejí mezi řekou Pjandž a úpatím hor, kde je převážně rovina. V minulosti musela být půda zbavena všech kamenů a řádně zúrodněna, aby bylo možné cokoliv vypěstovat. Základní zemědělskou plodinou je obilí, především pšenice. Ta se seje na jaře, obvykle v květnu a sklízí na podzim, v září. Pole je nejprve nutné zorat. Tato činnost je prováděna po sklizni, v říjnu, s pomocí tradičního dřevěného pluhu taženého dvěma býky nebo krávami. Preferováni jsou samozřejmě býci, protože přílišná námaha kravám snižuje doживost mléka. Pluh<sup>149</sup> používají Váchánci už po staletí stále stejný, popisuje ho už Olufsen, který ho zaznamenal v roce

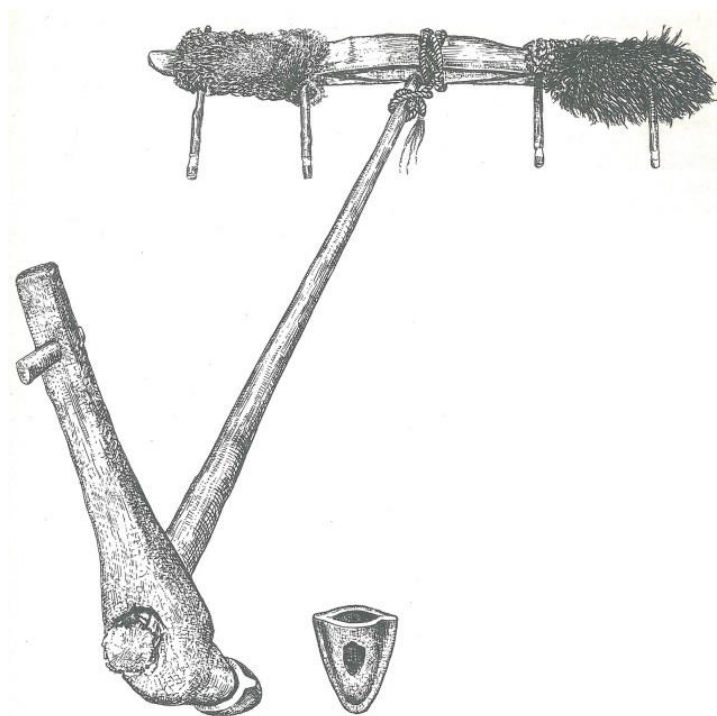
<sup>147</sup> Amir Muhammad (Afghánistán 2011)

<sup>148</sup> Malang (Afghánistán 2011)

<sup>149</sup> Viz obr. 20, převzatý z RAUNIG, W. *Zur Materiellen Kultur der Bewohner des Wakhan*. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 279



1896<sup>150</sup>. Jeho princip je prostý: na pravém i levém konci vodorovné tyče (*juch*) jsou umístěny dvě svislé tyčky (*sam*), které býkům ze stran volně svírají krk. Někdy jsou konce *juch* omotány např. kůží sysla, aby dřevo příliš býkům nedřelo kůži. Na *juch* je pomocí provazu a malého kolíku (*kilš*), zajišťujícího pohyb do strany, připevněna tyč, na jejímž konci je kolmo umístěno rádlo pluhu (*sepor*), jehož druhý konec drží v ruce hospodář kypřící půdu, zatímco býci zapřažení do pluhu jej táhnou vpřed<sup>151</sup>.



Obr. 20: Pluh s rádlem používaný k orání pole

Pole je nutné hnojit, k čemuž slouží chlévská mrva, které se během zimy nastřádá dostatek. Jelikož ve Váchánském koridoru nebývá vysoká sněhová pokrývka (stabilně bývá přes zimu okolo 10–15 cm sněhu), protože v údolí často fouká silný vítr, hnojí se i během, ale hlavně koncem zimy, v březnu. S odtávajícím sněhem je půda vyživena potřebnými komponenty. Klasy obilí (*gidim*) sklízí muži, ženy i děti ručně, jen s pomocí srpů (*dranak*). V chudších částech afghánského Váchánu si někteří hospodáři nemohou dovolit srp, proto klasy trhají rukama. Z pokosených klasů většinou ženy a děti tvoří snopy, které jsou schraňovány na poli a postupně odváženy k domům, kde je z nich na rovném place vytvořena

<sup>150</sup> OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, s. 115

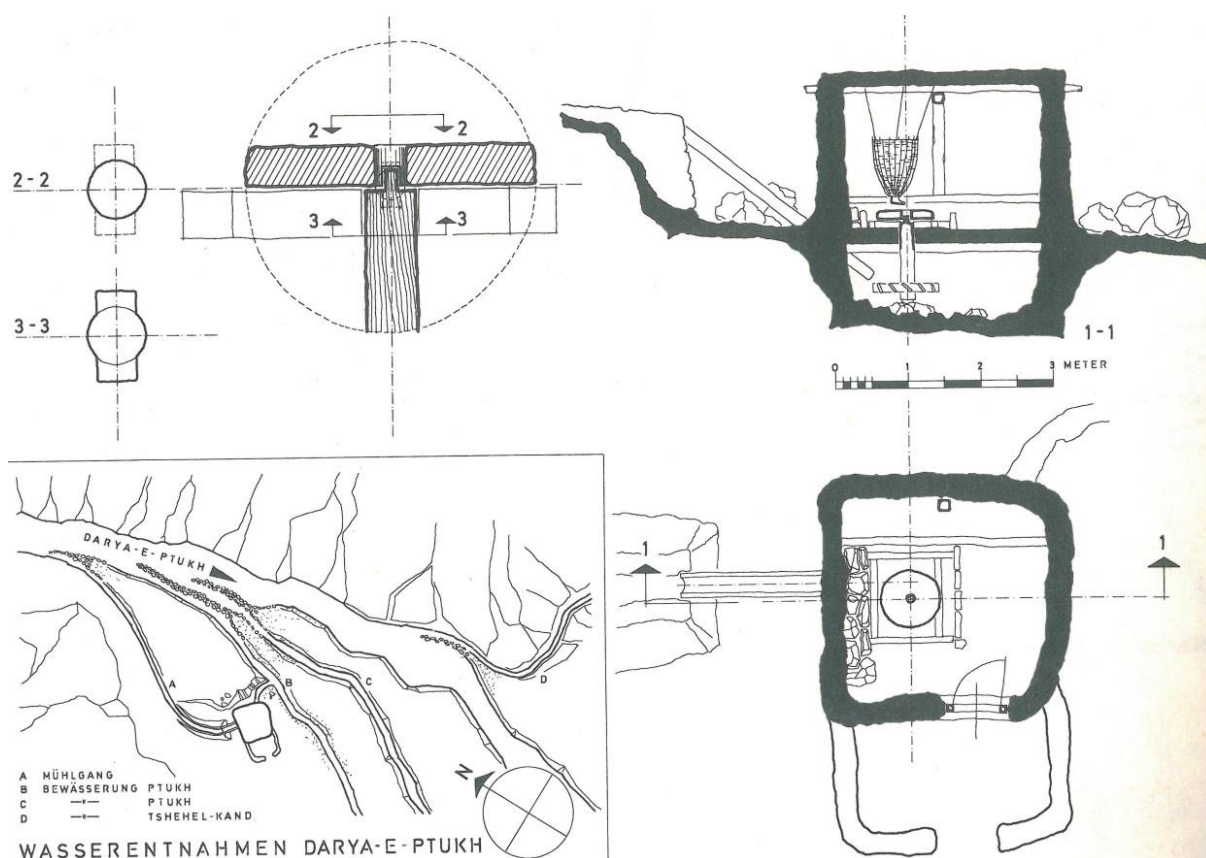
<sup>151</sup> Fato (Afghánistán 2013). Obrázek převzatý z RAUNIG, W. Zur Materiellen Kultur der Bewohner des Wakhan. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 279

kruhová nízká hromada (*khutk*). V této fázi je třeba dostat zrno z klasů, vymlátit obilí. Tento proces Váchánci nazývají čištěním a mají pro něj termín *čeram vyšuk*, který má i další konotace, o nichž ještě bude řeč. Zpravidla starší muži mají zapřaženy dva nebo více býků (popř. krav nebo oslů) do stejného mechanismu jako v případě orby (viz obr. 20), s tím rozdílem, že země se nedotýká rádlo (*sepor*), ale dřevěná plochá deska (*čirir*), vytvořená z prken a tyčí o rozměrech přibližně  $1 \times 1$  m. Takto vyzbrojený hospodář se zapřaženým skotem a bičikem nebo větvíčkou, kterou popohání zvířata, krouží celý den na plácku a s pomocí kopyt a dřevěné desky (*čirir*) mechanicky působí na klasy, z nichž vypadává zrno. Na okraji zpracovávané kupy se slámou mu sekunduje muž či žena, který/á celý den vyhazuje zpracovanou slámu a zrno vidlemi (často ještě po domácímu vyráběnými ze dřeva – *bung*) do výšky, tento proces je nazýván *bung crak*. Vzhledem k tomu, že v údolí horního toku Pjandže stále fouká, vítr pár metrů odvané vyhazovanou slámu, zatímco těžší zrno spadne na zem. Oddělené zrno (*jirk*) shrabává proutěným koštětem (*struzg*) na lopatu (*poj*) či menším košťátkem (*drbč*) na menší lopatku (*čokli*) další člen procesu, často jím bývá žena nebo dítě. Sláma je schraňována na zimní období coby podestýlka a krmivo pro zvířata. Vymláčené zrno (*jirk*) je ještě zbavováno drobných kousků slámy pomocí síta (*rolbil*), popř. menšího kulatého síta (*farahbis*). Čisté zrno je schraňováno v plechových nádobách k tomu určených (*kubun*), nebo proutěných koších (*vergešt*). Tento staletými prověřený způsob plně využívá přírodních zdrojů a stále funguje.



Obr. 21: Výmlat obilí s pomocí býků, vidlí a větru, Kazi Deh 2014

Praktikován je i druhý způsob, který ale trvá ještě pomaleji a je fyzicky náročnější: z menší hromady připravených snopů k vymlácení (*khutk*) se do snopů tluče těžkou dřevěnou sukovicí (*džimčok*). Zrno se z klasů postupně uvolňuje a s pomocí vidlí, větru, koštěte a lopatky je proces „čištění“ víceméně stejný jako s pomocí zvířat<sup>152</sup>. Vymláčené zrno je nutné semlít na mouku, ze které se v pecích tradičních domů každodenně (v některých domácnostech i ráno a večer) pečou chlebové placky (*čač*), základní potravina. K mletí jsou též maximálně využity přírodní materiály a možnosti. Mlýn (*chedork*) najdeme ve všech vesnicích s přítokem horské ledovcové řeky, jejíž využitý energický potenciál je pro jeho fungování zcela zásadní. Vhodně svedený náhon z horské řeky ústí do dřevěné boudy, v níž je zkonstruován mechanismus mlýnských kamenů nad vodním kolem, kterému proud vody dodává nutnou energii. Princip mlýna je bez obšírnějšího vysvětlování srozumitelný z následujícího nákresu, který mapuje mlýn ve vesnici Ptuch, ostatní mlýny jsou identické:<sup>153</sup>



Obr. 22: Princip mletí ve vesnici Ptuch

<sup>152</sup> Mahri Šoh (Afghánistán 2013)

<sup>153</sup> PATZELT, G., SENARCLENS de GRANCY, R. *Die Ortschaft Ptukh im östlichen Wakhan*. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 238

V průběhu září a listopadu se v mlýně vystřídají všichni hospodáři z vesnice i z okolních vesnic, kde mlýn není. Majitelé mlýnů zpravidla patří mezi majetnější obyvatele vesnic, nevybírají poplatek za mletí, ale od každého si berou přibližně 10 % namleté mouky, jejíž nadbytek prodávají na bazaru<sup>154</sup>.

Vedle obilí jsou v současnosti pro afghánské Váchánce důležitou plodinou brambory, které se do regionu dostaly až v průběhu první poloviny 90. let 20. století. Ve stejnou dobu začali horalé pěstovat i mrkev a cibuli a zasadili první ovocné stromy (jabloně, hrušky a meruňky). Přebytky brambor prodávají na *bazaru* v Sultanu Iškašim, stejně jako přebytky obilí a ovoce<sup>155</sup>. Brambory a ovocné stromy je možné pěstovat pouze po vesnici Kalai-Pandža, ve vyšších polohách se objevují výjimečně. Vzhledem k podnebí je nutné veškeré zemědělské plodiny a ovocné stromy zavlažovat, jelikož během léta jsou srážky minimální. K tomu účelu je v každé vesnici vybudován důmyslný systém kanálů, které z horských řek přivádějí na pole a zahrady dostatek vody nezbytné pro pěstování zemědělských plodin a stromů.

Společně s rostlinnou výrobou je neméně důležitý chov hospodářských zvířat. Počet beranů, koz a krav je charakteristickým ukazatelem bohatství, respektive ekonomické situace hospodáře a jeho rodiny. Ti nejbohatší mají i koně. Od poloviny května do začátku září je většina ovcí a koz na letních pastvinách v horách nad vesnicí. Pastviny bývají obvykle vzdálené jeden až tři dny chůze od vesnice. Většina krav zůstává obvykle celoročně ve vesnici, pastevcí (*šebün*) s sebou obvykle berou jen menší část krav z vesnice. Na čtyřměsíční letní pastvu se zvířata chodí do hor několik pastevců, vše je závislé na dohodě mezi lidmi ve vesnici. V Kazi Deh se jedná o mužské zástupce deseti rodin z vesnice (zpravidla mladí muži, někdy společně s mladými ženami a dětmi, jejichž otcové, matky, sestry a starší bratři zůstávají přes léto ve vesnici), přičemž má každý stádo o počtu 50–250 kusů (horalé příliš v tomto ohledu nerozlišují mezi ovci a kozami) a přibližně 20 krav. Přes den hlídají stáda a nocují v malých kamenných příbytcích, vedle nichž jsou kamenné ohrady pro zvířata. Pastevcům za jejich službu nikdo nic neplatí, ale tato instituce každoročně rotuje mezi rodinami, které si vzájemně svěčují zvířata. Tato reciprocita (*kirijar*) je praktikována již po staletí, nejen v rámci pastevectví, ale i během prací na poli nebo stavbě domu. Bohatší rodina disponuje stádem v počtu řádů desítek hlav, chudší v řádu jednotek. Pastevci si s sebou do hor berou pouze základní oblečení, nádobí, rýži, mouku, čaj a sůl. Mléka mají dostatek

---

<sup>154</sup> Saidgul (Afghánistán 2013)

<sup>155</sup> Raman a Abdul Sabur (Afghánistán 2011)



z pasených krav a maso konzumují pouze tehdy, když ovci nebo kozu usmrtí vlci, což se občas stane. Na podzim, když stádo přizpůsobí zpátky do vesnice a vrátí majitelům, se každý hospodář rozhodne, kolik kusů zvířat si ponechá a kolik prodá na *bazar* na maso. V podzimním období na iškašimský bazar přijíždějí obchodníci z Fajzabádu, Kábulu, Kundúzu atp., kteří vykupují maso z horských zvířat, které je v nižších a bohatších částech Afghánistánu velmi oblíbené<sup>156</sup>. Touto dobou na bazar do Iškašimu míří i Kyrgyzové z oblasti Velkého a Malého Pamíru s jejich stády jaků. V září 2014 bylo k 100 USD ekvivalentních 5 500 Afghání. Ceny byly v roce 2014 následovné: ovce nebo beran: 5–8 000 Afghání, koza nebo kozel: 5–7 000 Af., kráva nebo býk: 15–25 000 Af., jak: 20–30 000 Af. Pro srovnání uvádím další ceny: kůň: 20–50 000 Af., osel: 5–6 000 Af., 1 kg poraženého a naporcovaného skopového: 250 Af., 1kg poraženého hovězího: 200 Af., 1 sir, tj. 7 kg rýže: 300–350 Af., 1 sir obilí: 180–200 Af., 1 sir boklo: 100–150 Af., 1 l benzínu: 70–80 Af. Měsíční výplata vojáka nebo policisty činí 8–10 000 Af., měsíční plat učitele okolo 4 500 Af. Jakékoliv sociální dávky nebo dávky pro starší občany stát neposkytuje.

### Rorung

Vesnice Rorung leží přibližně na půli cesty mezi Kalai-Pandžou a Sarhad-e Broghilem, v 32 domech žije 312 lidí, dohromady tvořících 93 nukleárních rodin. Vesnice je vzdálenější od Chandútu i Iškašimu, nachází se už v povodí Váchán-Darji, která společně s Pamir-Darjou soutokem u Kalai-Pandže tvoří řeku Pjandž, ve východní, nejizolovanější části Váchánského koridoru, na periferii periferie. To je na první pohled patrné na jejich šatech a botách, které jsou vesměs staré a potřhané a většinou pocházejí z humanitární pomoci. Nikdo zde nemá motocykl, automobil, solární panel ani mobilní telefon. Vesnici vybírám jako zástupce, kde jsou nejmarkantnější stopy původní, moderní dobou jen minimálně poznamenané každodennosti. Ovocné stromy ani zeleninu zde nepěstují, brambory jen sporadicky. Pole zde nejsou tak rozsáhlá jako v Kazi Deh a níže položených vesnicích, tudíž nadbytek obilí nebo luštěnin boklo nevyprodukuje a nemohou prodávat přebytky. Ti, kteří mají vícehlavé stádo, každoročně několik kusů prodají na podzimním *bazaru* v Chandútu, kam jdou více než 50 km pěšky. V pastevectví se střídají podobným recipročním způsobem jako v Kazi Deh, ale i v letním období každý den jiný pastevec brzy ráno se stádem od lidí z celé vesnice vyráží a večer se vrací, jelikož na horské pastviny je to jen několik hodin chůze. Prodej zvířat na maso představuje doslova jediný možný finanční příjem. Nikdo

---

<sup>156</sup> Davlatbek, Džumabaj, Džumagul, Muhammad Nahim, Malang, Šo Said (Afghánistán 2013), Najib (Afghánistán 2014)

z vesnice nedojíždí nikam za prací. Lidé starší třiceti let jsou vesměs negramotní, ti mladší už absolvovali alespoň základní školu nebo ji navštěvují. Nejmajetnější hospodář má padesátihlavé stádo ovcí a koz, čtyři krávy a jednoho koně. Informátor Darviž má kousek pole s pšenicí a boklo, dvě krávy, 16 koz a koně a patří mezi bohaté obyvatele Rorung. Některé rodiny nedisponují jedinou ovcí či kozou, ale v každém domě je alespoň jedna kráva. Na sousední samotě Vardih, čítající pouze jeden dům, chovají vedle dvou krav a dvou koz dokonce dvouhrbého velblouda. Velbloud je ale využíván na přepravu nákladu, konzumace jeho masa (podobně jako masa koně) je pro Váchánce nepřijatelná, tímto se i vymezují vůči Kyrgyzům, kteří ve Velkém a Malém Pamíru chovají jaky a údajně koňské maso konzumují<sup>157</sup>. V některých okolních vesnicích v povodí Váchán-Darji žijí rodiny, které nemají žádné zvíře, jen kousek pole, živoří tedy v regulérní materiální bídě. Mléka a mléčných výrobků se jim dostává minimálně, a co se týče masa, tak to si dopřejí pouze v rámci nějakého významného svátku, když jsou pozváni sousedy. Rýži, která je pěstována v okolí Kundúzu a dostupná na bazaru, si také všichni dovolit nemohou. Ani bohatší Váchánci běžně maso nekonzumují, lze konstatovat, že v afghánském distriktu Váchán je konzumace masa spojena pouze s významnými svátky během ročního cyklu. Najib uvedl, že v létě nejedí maso, jelikož ho v teple nemají jak uskladnit<sup>158</sup>.

### Váchánci v GBAO

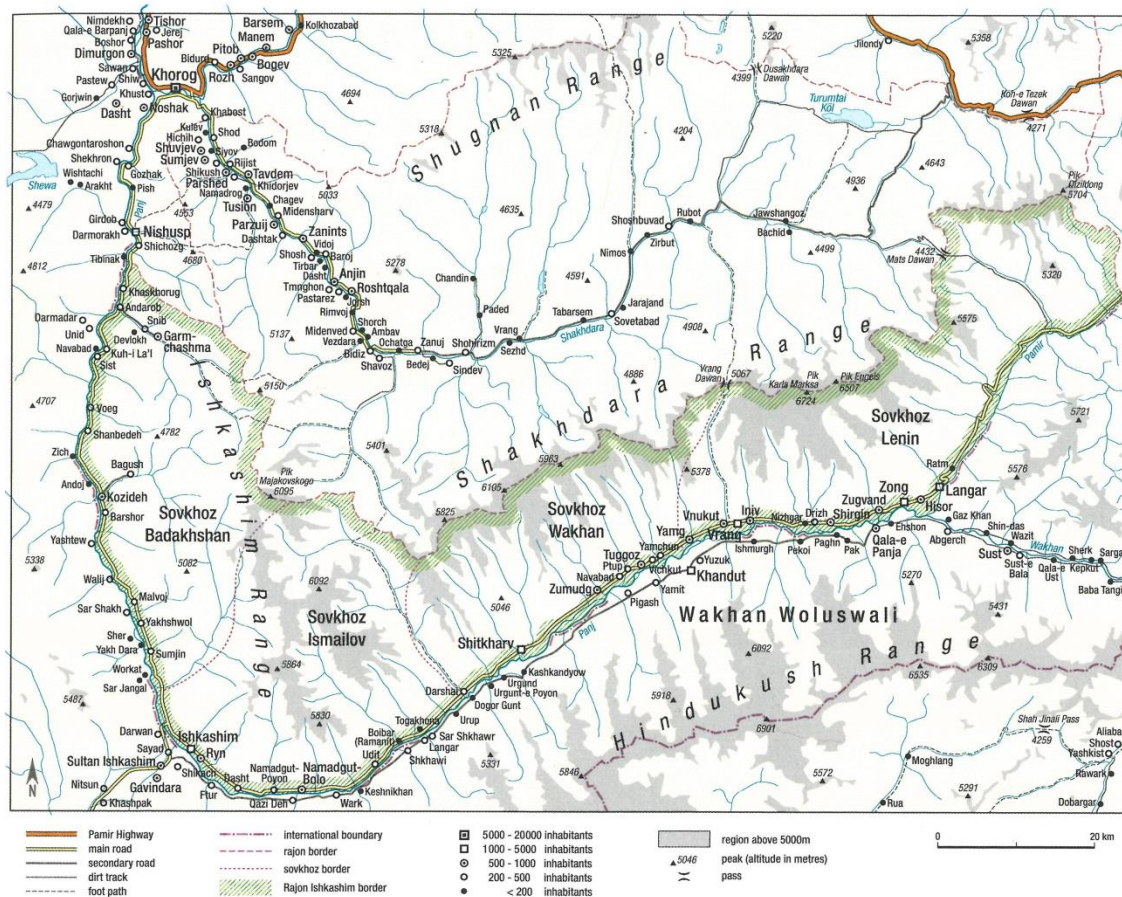
Podívejme se na druhý břeh řeky Pjandž. V GBAO spadá oblast Váchánu pod Iškašimský rajon se správním centrem Iškašim, kde se nacházejí úřady, pošta, bazar, nemocnice, školy, restaurace atp. Centrum Váchánu je ve vesnici Vrang, ležící přibližně 100 km severovýchodně od Iškašimu. Ve Vrangu je též nemocnice, škola a několik malých obchodů – *magazinů* se základním zbožím. První váchánskou vesnicí je Namadgut, přes řeku Pjandž sousedící s vesnicí Kazi Deh, posledním trvale obydleným sídlem vesnice Ratm, ležící tři kilometry východně za větší vesnicí Langar, která se nachází na soutoku Pamir-Darji a Váchán-Darji, tedy přibližně přes řeku sousedí s afghánskou vesnicí Kalai-Pandža. Až do první poloviny 50. let byl každodenní život a praxe hospodaření velmi podobný jako na afghánské straně, vlastnictví půdy a hospodářských zvířat bylo tradičně v rukou horalů. Změny se začaly postupně dávat do pohybu po 2. světové válce, respektive Velké vlastenecké válce, jak ji nazývali Sověti a nazývají Rusové i Tádžici. Začíná se budovat infrastruktura,

---

<sup>157</sup> Darviž a Chon Ik (Afghánistán 2014)

<sup>158</sup> Najib (Afghánistán 2014). Během pobytu v afghánské části Váchánu jsem skutečně maso konzumoval zcela výjimečně. Během nejdelšího pobytu v září a říjnu 2013 jsme s kolegou Liborem Čechem maso nejedli tři týdny.

asfaltová silnice vedoucí z Chorogu do Murgabu protínající Váchán, údolí je postupně elektrifikováno, stavějí se školy, vznikají veřejné knihovny, nemocnice a medpunkty-místa s lékařskou péčí, v každé větší vesnici je založen *magazin*. V rámci kolektivizace dochází k založení *sovchozů*<sup>159</sup>. V Iškašimském rajonu byly vytvořeny celkem čtyři: Badachšan, Ismailov, Váchán a Lenin<sup>160</sup>.



Obr. 23: Sovchozy v Iškašimském rajonu v období SSSR

Do počátku 90. let 20. století byla zvířata (hlavně krávy, ovce a kozy, koně v GBAO byli a jsou chováni pouze výjimečně) a orná půda majetkem *sovchozů* a vše bylo tudíž společné. V *sovchozech* byla zaměstnána většina lidí v GBAO a dostávali výplatu jednak v naturáliích, jednak ve formě mzdy. Důležitým ukazatelem byla odvedená práce a zásluhy, ale také počet členů jednotlivých rodin. Když byl někdo vynikajícím a bezproblémovým pracovníkem, dostával více peněz a více živočišných, popřípadě rostlinných produktů, než

<sup>159</sup> Slovo *sovchoz* pochází z ruského советское хозяйство, sovětské hospodářství. Jedná se o státem vlastněný zemědělský podnik, společně s *kolchozem* (коллективное хозяйство, obdoba československého JZD) základní zemědělskou jednotku v SSSR.

<sup>160</sup> Viz mapa. Převzata z: KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 377.

ten, jehož pracovní výsledky nebyly natolik přesvědčivé. Běžné ale byly situace, kdy průměrně pracující *sovchozníci* a *sovchoznice* dostávali větší příděl v naturáliích, protože měli velký počet školou povinných dětí. Tento systém přerozdělování prý fungoval spravedlivě. Příchod socialismu s sebou v tomto ohledu přinesl rozhodně celou řadu pozitiv. Každý dostával pravidelnou výplatu, ze které si toho mohl „spoustu koupit a ještě ušetřit, protože dřív bylo všechno levné. Pro srovnání: dnes si za svůj učitelský plat 85 somoni<sup>161</sup> koupím pytel a půl mouky. V časech Sovětského svazu jsem si za měsíční plat koupil těch stejných pytlů dvacet. Mohl jsem si koupit, co jsem chtěl, dnes ještě musím po práci pracovat na poli, abych měl co jíst“<sup>162</sup>. Lidem se dostalo vzdělání, lékařské péče, infrastruktury, spojů (v období SSSR v regionu jezdila i pravidelná autobusová doprava) atd. Drtivá většina Váchanců, ale i ostatních Pamírců v GBAO proto na období SSSR vzpomíná jako na „zlaté časy“<sup>163</sup> a poukazují na skutečnost, že socialistický experiment byl „obrovskou výhrou“<sup>164</sup>. Tento závěr vyvozují též z konfrontace ekonomických podmínek v současném Tádžikistánu a Afghánistánu. Vzhledem k současné i minulé nestabilní politické situaci v Afghánistánu se není čemu divit, že tádžičtí Pamírci v dobrém vzpomínají na Sovětský svaz, který s sebou sice přinesl i nedemokratickou politiku, ale nepopíratelně také ekonomický a částečně i kulturní vzestup. Afghánistán byl řadu desetiletí a nadále je a vzhledem k stávající politicko-mocenské situaci se dá předpokládat, že v blízké budoucnosti bude, chudý a nedemokratický. Tádžikistán byl také chudý, ale se zavedením socialismu zde životní úroveň stoupla. Socialistický stát přinášel jistotu, která do určité míry zastínila totalitní tvář režimu. Tato jistota se ale s rozpadem SSSR rozplynula a životní úroveň v 90. letech 20. století opět klesla, v Tádžikistánu navíc v letech 1992–1997 proběhla občanská válka. Horal v GBAO tedy reflektuje socialistické období coby periodu, ve které se událo mnoho pozitivního a nebýt jí, „tak jsme na tom v současnosti ještě hůře, než v sousedním Afghánistánu“<sup>165</sup>.

Většina Pamírců v GBAO mluví o horalech z druhého břehu Pjandže jako o chudých, prostých lidech, kteří jsou do značné míry obětí autoritářské politické, resp. mocenské zvůle. Mnozí jsou toho názoru, že za jejich špatnou životní situaci může příliš vyhrocené a militantní pojetí islámu, tedy vlivných fundamentalistických vůdců. Jiní v tomto ohledu zmiňují jak

---

<sup>161</sup> Somoni je tádžické platidlo. V září 2014 platil kurs 1 USD = 4,85 TJS.

<sup>162</sup> Kamon (Tádžikistán 2006). Dlužno poznamenat, že od roku 2006 se platy zvedly, současně se však zvedly ceny potravin a dalších produktů, tudíž srovnání platí i v současnosti.

<sup>163</sup> Mirochan (Tádžikistán 2006)

<sup>164</sup> Kamon (Tádžikistán 2006)

<sup>165</sup> Fachradin (Tádžikistán 2006)



sovětskou, tak americkou invazi v posledních letech, které tvrdě odsuzují. Z tónu některých je cítit určité větší či menší pohrdání Afghánci, z výrazu jiných je naopak patrný pocit „bratrství a sounáležitosti“, často zabarvený skeptickou beznadějí a upřímným soucitem nad lidmi, kteří jsou zmítáni nespravedlivou válkou. V roce 2007 byl v Chorogu dokončen most přes řeku Pjandž, který spojuje tádžický Badachšán s afghánským. Každou sobotu přijíždějí obchodníci z Afghánistánu a GBAO do Chorogu a dochází k vzájemné nejen obchodní interakci. Stejně trhy se v sobotu konají i na tádžicko-afghánské hranici v blízkosti mostu spojující Iškašim a Sultan Iškašim, kde obchodují i Váchánci. Dochází i k situacím, že se potkají afghánští a tádžičtí Váchánci a během konverzace odhalí vzájemné příbuzenské vazby, ačkoliv se jejich rodiny po řadu generací neviděly a nebyly v jakémkoliv kontaktu<sup>166</sup>. Díky nově vybudovanému mostu se pozvolna komunikace mezi tádžickými a afghánskými Pamírci vylepšuje, odbourávají se zbytečné předsudky a vzájemné vztahy se upevňují.

Po pádu SSSR byla hospodářská zvířata rozprodána lidem z jednotlivých vesnic a stala se jejich soukromým vlastnictvím. Krátce po roce 1991 se kusy dobytka prodávaly relativně lacino, v průběhu devadesátých let jejich finanční hodnota neustále narůstala. Orná půda byla rovnoměrně rozdělena mezi rodiny horalů, dostali ji jako rentu<sup>167</sup>. V současnosti má většina Váchánců v GBAO u svého domu prostornou zahradu, kde pěstují ovoce (převážně jablka a hrušky, někdy i meruňky a moruše) a zeleninu, tedy cibuli, rajčata, mrkev, ale i luštěniny (hrách a boklo), brambory a obilniny. Mezi vesnicí a řekou Pjanž jsou rozprostřena pole, na nichž je vyseta pšenice a ječmen. Klasy jsou sklizeny i srpem a proces „čištění“ je v menších váchánských vesnicích obdobný jako v Afghánistánu, ale horalé většinou disponují zemědělskou technikou (často ještě přežívají sovětské stroje), tudíž mají dožínky modernější průběh. Co však zůstalo po staletí neměnné, je princip mletí obilí v tradičních mlýnech. Většina venkovanů nemá stálé zaměstnání, proto má dostatek času na to, aby mohla polička obdělávat. Co se týče rostlinné výroby, lidé jsou plně soběstační a mnohdy mají i nadprodukcí, a tak výpěstky, které sami nespotřebují, prodávají v Iškašimi nebo v Chorogu na *bazaru*. Zavlažovací systémy jsou víceméně stejné jako v Afghánistánu, jen jsou místy vylepšeny trubkami z období SSSR. Orání a hnojení polí probíhá zpravidla pomocí zemědělských strojů, výjimečně na hůře přístupnějších místech tradičním způsobem s pomocí hospodářských zvířat, nicméně pluh nepoužívají dřevěný, ale kovový z éry SSSR.

---

<sup>166</sup> Tojir II. a Imonbek (Tádžikistán 2008) se po více než 110 letech na bazaru setkali s příbuznými.

<sup>167</sup> Gulruhsor (Tádžikistán 2006)

Ještě větší soběstačnost je patrná v rámci živočišné výroby. Takřka všichni vlastní hospodářská zvířata. Každá rodina má v průměru okolo deseti až patnácti ovcí a koz, ti bohatší mají ovcí a koz více (25–50 kusů) a navíc i krávu či několik krav. Někteří venkované chovají i drůbež (převážně slepice), v počtu 10–20 kusů. Podobně jako v Afghánistánu je většina zvířat v letním období pasena pastevci na pastvištích v horách nad vesnicemi. V tádžickém Váchánu jsou ale poslední dvě dekády pastevci placeni od kusu: od hospodářů z vesnice dostávají měsíčně 2–3 TJS za ovci či kozu a 5–6 TJS za krávu. Pastevci, rovněž zpravidla mladí muži, kteří se v této činnosti každoročně střídají, si během léta vydělají poměrně solidní obnos. Každá skupina pastevců (2–4 lidé) má obvykle na starosti stádo čítající přibližně 200–300 hlav ovcí a koz a okolo 20–30 krav. V některých vesnicích alespoň částečně ještě funguje bezplatné pasení, během kterého se na pastvištích vystřídá většina mužů z vesnice. Na pastvištích žijí v tzv. chušchonách, které jsou vybaveny velice stroze: uvnitř se nacházejí pouze deky na spaní, základní potraviny, popřípadě rádio na baterie a někdy i malá kamínka a nádobí sloužící na vaření pokrmů. Ovce, kozy a krávy jsou opět důležitým symbolem bohatství a majetku, což se odráží i v sociálním postavení. Na podzim hospodáři prodávají část svého stáda na iškašimském či chorogském *bazaru*. Jelikož v každé vesnici vlastní několik lidí osobní i nákladní automobil a asfaltová silnice z dob SSSR, byť plná výmolů, stále slouží, s transportem není problém. V září 2014 bylo k 100 USD ekvivalentní 485 TJS. Cena ovce či kozy se tou dobou pohybovala okolo 400–600 TJS (přičemž berani a kozlové bývají zpravidla více ceněni, jelikož jsou mohutnější, mají více masa a tuku), krávy 1 300–2 000 TJS, dospělý býk stál 1 500–2 300 TJS, 1 kg skopového hospodář udal za 23–25 TJS, hovězí za 20 TJS, 1 kg rýže se dá pořídit za 6 TJS. Měsíční výplata policisty činila v roce 2014 přibližně 100–200 TJS, lékaře 200–300 TJS a učitele 100–400 TJS. Ceny jsou v podstatě totožné s afghánskými, výplaty státních zaměstnanců stejné, většinou však mnohonásobně vyšší. V průběhu zimy jsou hospodářská zvířata zavřena v chlévech a krmena senem, jež venkované skladují během září a října v senících, stejně je tomu i na druhém břehu Pjandže.

### Daršai

Vesnice Daršai se nachází přibližně 50 km severovýchodně od centra rajonu Iškašim a přibližně stejnou vzdálenost jihozápadně od centra tádžického Váchánu Vrang. V 62 domech tu žije okolo 700 obyvatel. Do každého domu je zavedena elektřina, lidé mají televizory, DVD přehrávače, mobilní telefony atp., ale hlavní náplní je jejich hospodářství, kterým disponuje každá domácnost. Stálé zaměstnání (učitel, řidič, prodáváč atp.) má méně než 10 %

obyvatel. Ve vesnici je dohromady přibližně 250 krav a 1 000 ovcí a koz, většina z nich je od poloviny května do poloviny září na horských pastvinách. Pastevci se o zvířata starají bezplatně formou instituce *kirijar*, během léta se na pastvištích, která jsou několik hodin chůze, vystřídají všichni muži z Daršai (kromě starců). Dva až tři muži jsou se zvířaty na pastvištích vždy dva dny. Na jaře a na podzim se vyhánění zvířat na pastvu a zpět do vesnice účastní několik desítek hospodářů. V roce 2014 šel každý muž z vesnice na pastviště dvakrát. Přibližně 10 majitelů zvířat nemohlo z různých důvodů (práce, nepřítomnost ve vesnici, zdravotní stav) jít, tak museli ostatním platit měsíčně 2 TJS za ovci či kozu a 5 TJS za krávu. Těm, kteří se nemohli pastvy zúčastnit ze zdravotních důvodů, byla platba odpuštěna. V sezoně 2014 na pastvištích vlci usmrtili a částečně sežrali 22 ovcí či koz. Na to jsou hospodáři zvyklí, ačkoliv kladou na vlky pasti, každoroční úbytek zvířat vinou šelem činí okolo 20–30 kusů, výjimečně vlci usmrtní i menší krávu nebo osla. Jestliže se stane, že shodou okolností vlci zabijí více kusů ze stáda jednoho hospodáře, zpravidla hospodář většího stáda, které sezonu přežilo bez újmy, věnuje pár kusů poškozenému<sup>168</sup>. Tyto situace, které se v praxi děly před staletími a dějí se i dnes, jsou příkladem funkčnosti reciproční instituce *kirijar*, jež je stále živá a aktuální. V rámci *kirijar* si lidé vzájemně vypomáhají při práci na poli, stavbě domu atp. Informátoři Gul Muhammad a Mubarakšo uvedli, že v období občanské války v letech 1992–97, kdy byla GBAO odříznuta od zásobování a lidé byli závislí jen na vlastních zdrojích, vynalézavosti a humanitární pomoci, se pomocí člunu přes řeku dostávali do Afghánistánu, kde kupovali mýdlo, oděv a rýži. Když byli jednou chyceni tádžickými pohraničníky, uplatili je šaty a botami, které dostali v Afghánistánu v rámci humanitární pomoci.

### Godžal

Největší koncentrace Váchánců na území Pákistánu je v severovýchodní části Gilgit-Baltistanu, v Horní Hunze, oblasti známé též jako Godžal. Správním centrem Godžalu je vesnice Gulmit, která má s počtem 2 500 obyvatel spíše charakter menšího, po kulturní stránce pozoruhodně rozvinutého města. Je zde kvalitní infrastruktura, nemocnice, čtyři školy (základní i střední), knihovny, hřiště na pólo, jedna *džamatchana* a pět *namázchan*<sup>169</sup>, budova starého letního paláce mira Hunzy, muzeum, pět hotelů, celkem 26 registrovaných spolků orientujících se na vzdělání, umění, kulturní a přírodní dědictví, *bazar* a kavárny. Zázemí

---

<sup>168</sup> Gul Muhammad (Tádžikistán 2014)

<sup>169</sup> *Džamatchana* a *namázchana* jsou ismá'ílitské modlitebny, více v kapitole Náboženství.

Gulmitu víceméně odpovídá evropským standardům, nejen studenti, ale i veřejnost mají přístup k internetovému připojení. Zemědělství a chovu dobytka se tu lidé věnují už jen sporadicky, někteří už ani nežijí v tradičních domech, ačkoliv většina domů má zahradu s ovocnými stromy, převážně s meruňkami, které mají v Godžalu svůj specifický význam. Zajir Šah, provozovatel hotelu pro cestovatele, v říjnu 2014 uvedl, že „lidé v Gulmitu využívají vlastní zdroje z 10 %, 90 % nakupují na bazaru. Většina těch, co se ještě věnuje zemědělství a chovu zvířat, své vlastní produkty (maso, zeleninu, brambory) prodává do Gilgitu nebo Islámabádu a za utržené peníze nakupuje importované potraviny z jihu nebo ze severu z Číny“. Gulmit a vesnice severně od něho (z těch větších Hussaini, Pasu, Morkhun a Sost) leží na Karakoram Highway (KKH), strategicky významné spojnice mezi světově významnými geopoliticko-ekonomickými hráči Pákistánem a Čínou. To je naprosto klíčové ze dvou důvodů:

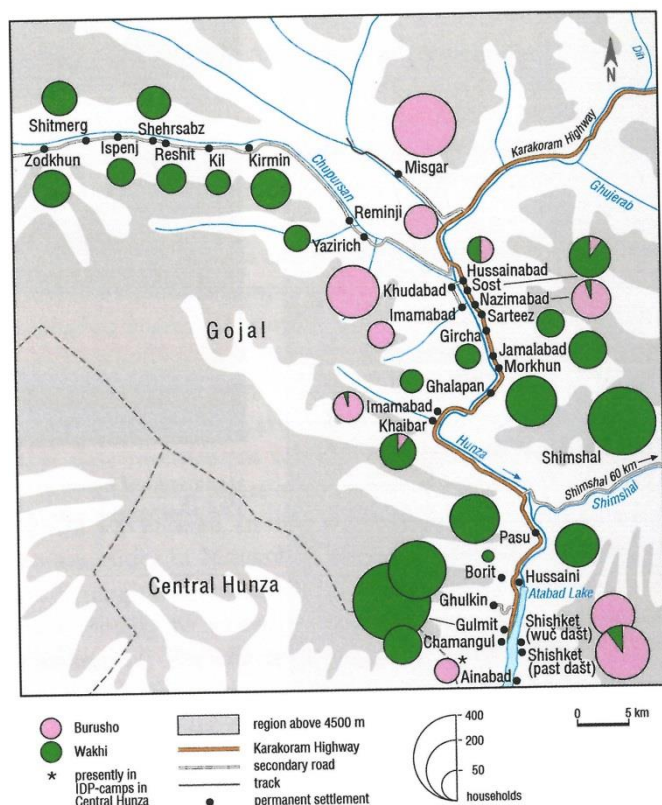
1. Váchánci z vesnic ležících na KKH se po jejím otevření v roce 1979 velmi rychle přizpůsobili společensko-ekonomickým změnám, které s sebou nepochybně provoz na ní přinesl, přestali se orientovat na tradiční zemědělství a pastevectví, protože se jim nabízely jiné, modernější možnosti obživy. Tento proces započal už dříve, když na její výstavbě pracovala řada Váchánců z Godžalu.

2. Dne 4. ledna 2010 byly uměle vyvolány sesuvy půdy v horách nad vesnicí Atabád, ležící 25 km jižně od Gulmitu. Jejich důvodem byla nutnost vytvoření jezera na řece Hunza, v rámci přestavby úseku KKH, kvůli soustavě mostů a tunelů, které výhledově zrychlí a zkvalitní komunikaci na KKH, potažmo do budoucna posílí obchod mezi Pákistánem a Čínou. Sesuv půdy si vyžádal 20 přímých obětí a dalších několik lidí v Godžalu zemřelo, protože se k nim včas nedostala lékařská péče. Než se během půl roku vytvořilo jezero, které je nyní 21 km dlouhé a v nejhlubší části 109 metrů hluboké, byli všichni obyvatelé Godžalu zcela odřízlí od Dolní Hunzy a Gilgitu, tudíž byli závislí na zásobování ze severu, z Číny. Náročná cesta přes hory na jih byla možná jen pěšky a trvala několik dní. Od napuštění jezera funguje provizorní doprava na dřevěných lodích, na kterých se přeplavují cestující i zboží, které je vždy nutné složitě vyložit a naložit. V zimě je na zamrzlé jezero zákaz vstupu, tudíž komunikace nefunguje. Obchod s Čínou kvůli tomu po roce 2010 klesl na 10 %. Kvůli jezeru bylo úplně nebo částečně zatopeno pět vesnic, dohromady více než 240 domů a spousty orné půdy. Postižení dostali od vlády a humanitárních organizací kompenzaci v podobě nových domů nedaleko původního bydliště. 15. září 2015 byla 24 km dlouhá soustava mostů a tunelů

slavnostně inaugurována členy čínské a pákistánské vlády a zhodnocena coby velký úspěch<sup>170</sup>.

### Údolí Čapursan

Poslední vesnicí na KKH směrem na sever je Sost, kde se do řeky Hunza vlévá horská řeka Čapursan. V údolí této řeky žijí v osmi vesnicích Váchánci, kteří se ještě věnují zemědělství a pastevectví. Váchánci z údolí Čapursan jsou v kontaktu s Váchánci v Gulmitu a dalších vesnic v blízkosti KKH, mnozí v Gulmitu studovali nebo studují. Společně s Váchánci v regionu Godžal (i v údolí Čapursan) žijí i příslušníci etnicko-jazykové skupiny Burušeski<sup>171</sup>.



Obr. 24: Etnicko-jazyková mapa Godžalu

Cesta ze Sostu do údolí Čapursan sice není pokryta asfaltem, ale je zpevněná a džípům i osobním autům přístupná. Dvakrát denně sem zajíždí autobus. Vesnice v tomto údolí byly centrálně elektrifikovány v roce 2000, lidé tu žijí v tradičních domech a k hospodaření využívají traktorů a dalších zemědělských strojů. Pěstují zde především brambory, obilí (žito

<sup>170</sup> Více k problematice Atabádského jezera např.: <http://tribune.com.pk/story/956452/pm-inaugurates-tunnel-over-attabad-lake-in-g-b/>, <http://simurgh-simurgh.blogspot.cz/2010/12/tragedy-of-dispossessed.html> [cit. 27. 4. 2016]

<sup>171</sup> Viz obr. 24, přejato z KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 468.

a ječmen), luštěniny (hrách), zeleninu (rajská jablka, mrkev, cibuli, česnek a zeli) a v zahradách mají ovocné stromy (meruňky, jablka a hrušky). Brambory jsou koloniálním dědictvím, které do regionu přinesl plukovník Lockhart v roce 1886 a od té doby se jim zde velice daří<sup>172</sup>. Část brambor, obilí a zeleninu si nechávají pro vlastní spotřebu. Každý hospodář z údolí Čapursan vlastní pole, 2–20 jaků, 2–4 krávy a 10–30 ovcí, kozy mají lidé výjimečně. Někteří mají i drůbež a ti bohatší i koně. Krávy jsou obvykle celoročně ve vesnicích, jaci a ovce od poloviny května do poloviny září na letních pastvištích. Pasterčům (2–3 z každé vesnice, každoročně se střídají) všichni platí 600 pákistánských rupií za jaha a 200 PKR za ovci za celou letní sezonu. (Kurs v říjnu 2014: 10 USD = 1 000 PKR) Jestliže ovci zabije vlk nebo jiný predátor, pasterč maso snědí. Pastviště se nachází na konci údolí, nebo i na území Afghánistánu, kvůli tomu mají vyřízené speciální povolení, poněvadž tato pastviště jsou majetkem pákistánských Váchánců. Pastviny jsou v oblasti Iršad, v povodí řeky Lupsuk. Hospodáři chodí 2–3 krát za rok svá zvířata na pastviště zkontrolovat a při té příležitosti pasterčům, kteří žijí v kamenných letních příbytcích, přinesou čaj, sůl, mouku a rýži. Mnozí si svá zvířata na konci letní sezony sami vyzvedávají. V údolí Čapursan je dohromady 15 000 jaků, např. ve vesnici Ispenč přibližně 600 jaků, 300 ovcí, 200 krav a 6 koní. Hospodářská zvířata na polní práce využívána nejsou a koně slouží jako dopravní prostředek a hrají s nimi pólo, velmi oblíbenou hru v celém Godžalu i v dalších lokalitách Hindúkuše a Karákóramu. Většinu brambor prodávají na podzim na *bazaru* v Sostu, odkud je další obchodníci ve velkém převážejí do Dolní Hunzy, kde jsou distribuovány do měst a hotelů, Gilgitu a Islámábádu. 1 buri (pytel o váze 120 kg) brambor udají za 2 000 PKR. Podobný osud po sezóně čeká některá hospodářská zvířata. Cena jaha se pohybuje mezi 100–120 000 PKR, kilogram jačího masa obvykle přijde na 400 PKR, hovězí a skopové 300–350 PKR za kg<sup>173</sup>.

### Údolí Kurumbar

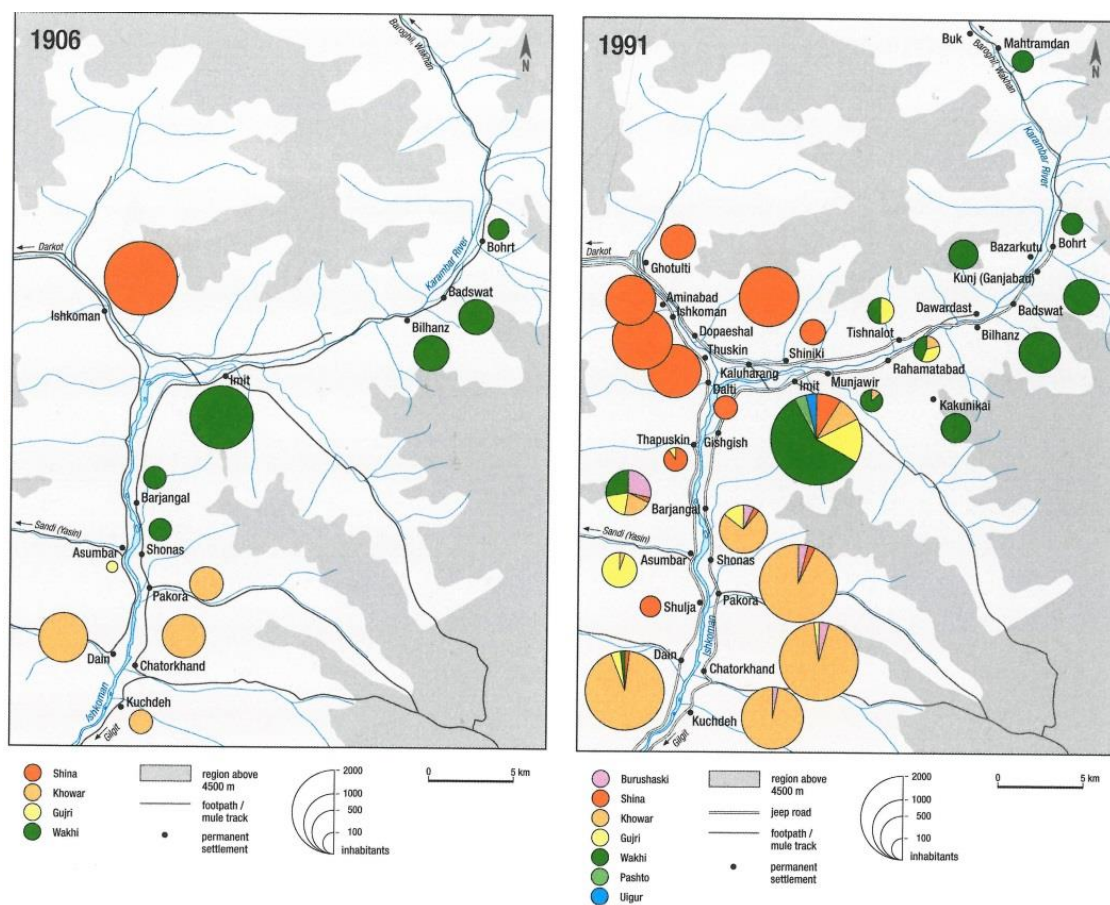
Další lokalitou, kde žijí Váchánci na území Pákistánu, je údolí řeky Kurumbar, ležící vzdušnou čarou přibližně 60 km jihozápadně od údolí Čapursan, ale po silnici se cesta mezi horskými štíty protáhne na 300 km. Váchánci z údolí Kurumbar prakticky nejsou v žádném kontaktu s Váchánci v Godžalu. Nemají tedy prostřednictvím Gulmitu moderní kulturní a intelektuální zázemí, žijí na konci horského údolí v určité izolaci. Infrastruktura není ideální,

---

<sup>172</sup> FELMY, S. *The Voice of the Nightingale. A Personal Account of the Wakhi Culture in Hunza*. Oxford University Press, Karachi 1996, s. 51

<sup>173</sup> Zuhleb Hassan, Nadia, Karim, Šahrachmat, Sikandar Azam, Muhammadadži (Pákistán 2014)

ale dvakrát denně sem zajíždí i autobus a několik lidí z vesnic vlastní automobil. Elektrifikace údolí proběhla v roce 2000. Z etno-lingvistického hlediska je údolí velmi pestré, žije zde ve zhruba pětadvaceti vesnicích sedm různých etno-jazykových skupin<sup>174</sup>.



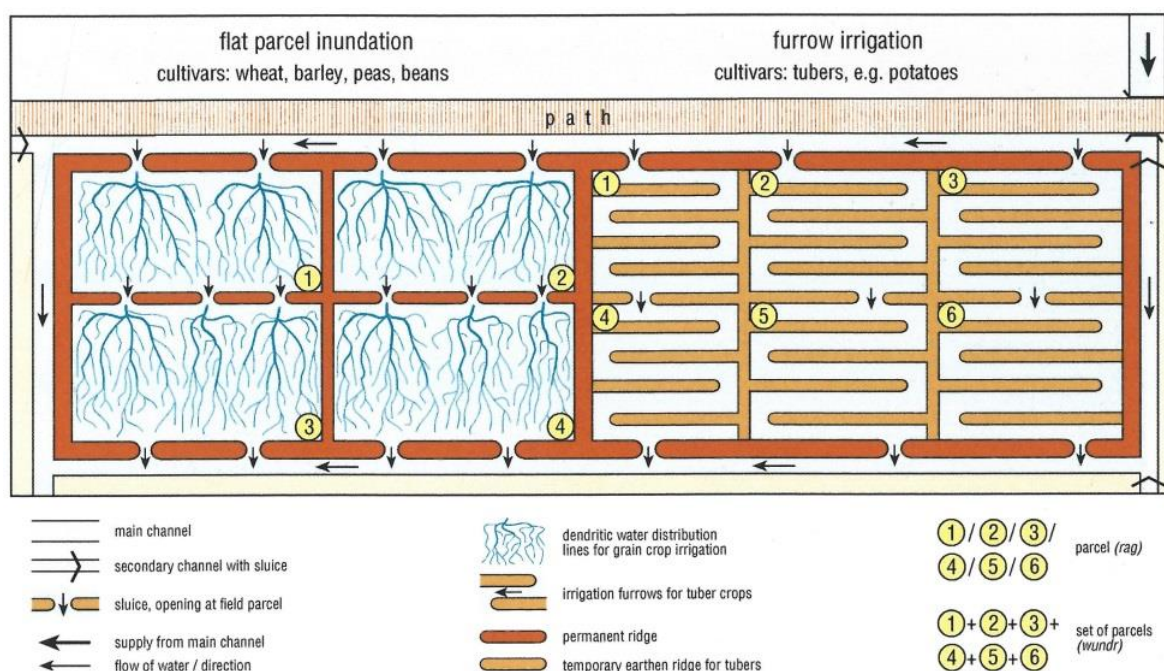
Obr. 25: Etnicko jazyková diverzita v údolí Kurumbar v letech 1906 a 1991

Protože je konec údolí řeky Kurumbar v blízkosti afghánských hranic, v rámci terénního výzkumu nebylo možné navštívit nejseverněji situované váchánské vesnice (např. Bilhanz, Badswat a Bohrt), ve kterých dle informátorů z Mudžaviru ještě někteří lidé hospodaří tradičním způsobem. Za vesnicí Mudžavir je check-point, kterým mohou projít pouze obyvatelé vesnic a jejich příbuzní. Nicméně v multietnickém centru údolí Imitu a vesnici Mudžavir byli lidé velmi přátelští a sdílní. Pro ilustraci nastíním situaci v Mudžaviru, kde žije ve 38 domech okolo 350 lidí, s výjimkou čtyř rodin mluvících jazykem khovar, Váchanců. Je tu dokonce i zdravotnické zařízení a škola. Lidé zde na svých vlastních polích pěstují kromě brambor, obilí, luštěnin (hrách, boklo a fazole) a zeleniny (rajská jablka, cibule, česnek, mrkev a zelí) též hlízy a kukuřici, kterou používají převážně jako krmivo pro

<sup>174</sup> Viz obr. 25, přejato z KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 399.



hospodářská zvířata. Všichni jsou zde, co se týče rostlinné i živočišné výroby, plně soběstační a většina z nich má obtočné nadbytky, zajišťující jim přísun financí. Dříve museli rádžovi platit 10–20 % z úrody a odvést stejné procento zvířat. Roku 1973 vliv rádži skončil a Zulfiqar Ali Bhutto<sup>175</sup> dal lidem pole do soukromého vlastnictví. Od roku 2001 je ve vesnici elektrický mlýn (který též ve váchánštině nazývají jako ten tradiční mechanický *chedorg*), jenž nahradil tradiční mlýnské kameny poháněné vodou. Před elektrifikací vesnice lidé svítili olejovými lampami<sup>176</sup>. Systém zavlažování je prakticky stejný jako v údolí Čapursan a Váchánském koridoru<sup>177</sup>.



Obr. 26: Systém zavlažování polí s pšenicí, ječmenem, hrachem, fazolemi (vlevo) a hlízou a bramborami (vpravo)

Každá rodina v Mudžaviru má alespoň 5 koz nebo ovcí a jednu krávu, většinou však více, někteří mají i koně a všichni i několik oslů, které využívají k přepravě těžších nákladů. Nejbohatší hospodář vlastní 200 ovcí a koz a 10 krav a dva koně. Letní pastviště jsou blízko, dvě až tři hodiny chůze do hor, proto si jednotliví hospodáři chodí pást svá zvířata denně sami, popř. se domluví více hospodářů a vzájemně se během léta prostřídají a o svá stáda postarají. Na podzim část zvířat prodávají na *bazaru* v Gilgitu. Za kozu či ovci inkasují 10–

<sup>175</sup> Zulfiqar Ali Bhutto (1928–1979) byl prezident Pákistánu (1971–1973) a předseda pákistánské vlády (1973–1977), známý jako „Vůdce lidu“. Provedl řadu reforem, mj. i v zemědělství.

<sup>176</sup> Amanullah (Pákistán 2014)

<sup>177</sup> Viz obr. 26. Převzato z KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 179.



20 000 PKR, za krávu 40–80 000 PKR a za jaha 80–120 000 PKR. Osel se dá prodat za 20–30 000 PKR, ale jeho maso se nejí, stejně jako koňské, které údajně konzumuje pouze v údolí Kurumbar též žijící menšina Uzbeků. Významným zdrojem financí představuje pro Váchance i ostatní etnické skupiny v údolí Kurumbar prodej brambor, jež vozí na bazar do Gilgitu. 1 buri (120 kg) tam prodávají za 5 000 PKR, což je dvouapůlnásobek ceny, kterou dostávají na bazaru v Sostu lidé z údolí Čapursan. Důvod je prostý: Ze Sostu je nutné objemný náklad přepravit přes Atabádské jezero, což vyžaduje více času a práce, překupníci v Gilgitu brambory poté prodávají za minimálně dvojnásobnou cenu. V Islámábádu se cena 1 buri brambor pohybuje okolo 8 500 PKR<sup>178</sup>.



Obr. 27: Vesnice Mudžavir

Za zmínku rozhodně stojí, že v Imitu i Mudžaviru lidé kupují palivové dříví z nižších poloh údolí. V polovině 90. let 20. století je v okolí vesnice takřka vykáceli, tudíž jsou dnes nuceni platit za 1 man (pytel o váze přibližně 40 kg) kvalitního tvrdého palivového dřeva 500 PKR. Dřevem topí lidé v pecích, v nichž každodenně připravují chlebové placky (*chač*) a během zimy dřevem většina domy vytápí, někteří si během posledních let pořídili i elektrické trouby a topení, tudíž tradiční pec používají v menší míře<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> Muhammad Ajvaz, Šer Abzal, Amanullah (Pákistán 2014)

<sup>179</sup> Amanullah (Pákistán 2014)

Vesnici Darkot ve vrchní části údolí Jasin (vzdušnou čarou 60 km západně od údolí Kurumbar), kde žije přibližně 250 mluvčích Váchánského jazyka, jsem bohužel nenavštívil, ale podle slov informátorů z Mudžaviru a Imitu je tam situace velmi podobná jako v údolí Kurumbar<sup>180</sup>. Oblast Broghil, která přes Broghilský průsmyk sousedí s Váchánským koridorem, je tedy nejbližší původní domovině Váchánců, je bohužel pro turisty a cizince z bezpečnostních důvodů uzavřená. V pěti nejvýše položených vesnicích údolí řeky Jarkhun (Iškarvarz, Čikor, Pečus Kišmandža a Broghil) žije v 145 domech 1 150 Váchánců,<sup>181</sup> kteří se věnují primárně pastevectví a zemědělství. Hořejší část údolí nedisponuje kvalitní infrastrukturou a oblast není elektrifikována ani příliš dotčena další modernizací a jsou v ní prý praktikovány tradiční hospodářské praktiky. Podle slov Váchánců z východní části Wakhan Woluswali se obyvatelé těchto vesnic vzájemně navštěvují přes Broghilský průsmyk s Váchánci ze Sarhad-e Broghilu<sup>182</sup>. Váchánci z Broghilu přes průsmyk Kurumbar a dále údolím na podzim ženou dobytek na prodej do Gilgitu, po cestě musí překonat čtyři ledovce<sup>183</sup>.

### 8.3. Soběstačnost trojího charakteru

Jak bylo výše nastíněno, zemědělství a chov zvířat pro vlastní spotřebu je prubířským kamenem, primárním způsobem obživy pro Váchánce žijících na území tří státních útvarů. Až na výjimky, pauperizované vrstvy v afghánských vesnicích na jedné straně a podnikatele, obchodníky a převážně městským způsobem života žijící obyvatelé Godžalu na straně druhé, všem Vácháncům hospodářství v soukromém vlastnictví zajišťuje víceméně důstojný život. Váchánci často proklamovaná materiální soběstačnost má však tyto dvě důležité roviny:

1. Minimálně na území Afghánistánu by Váchánci nemohli důstojně žít bez humanitární pomoci.
2. Přibližně pětina Váchánců v GBAO pracuje v zahraničí (nejčastěji v Moskvě, popř. v jiných ruských velkoměstech) a svoji rodinu, žijící v Pamíru finančně podporuje.

Z toho vyplývá, že skutečně materiálně soběstační v pravém slova smyslu jsou jen Váchánci žijící na území Pákistánu, poněvadž na obou březích horního toku Pjandže by bez socio-ekonomických vlivů zvnějšku soběstačnost nefungovala.

---

<sup>180</sup> Muhammadajaz, Rozabeg (Pákistán 2014)

<sup>181</sup> KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 310

<sup>182</sup> Darvž, Anonym (Afghánistán 2013)

<sup>183</sup> Amanulláh, Rozabeg, Zulfikar (Pákistán 2014)

Nejvýraznější humanitární pomoc nejen ve Wakhan Woluswali, ale i v GBAO, údolí Kurumbar i Čapursan poskytují instituce Aga Khan Development Organization<sup>184</sup> a Central Asia Institute<sup>185</sup>. Tyto financují především stavby škol, mostů a opravy silnic. Do regionů proudí i peníze ze strukturálních fondů EU a norských fondů a několikrát ročně dorazí do Sultan Iškašimu nákladní automobil s textilem a obuví, vyslaný různými světovými neziskovými organizacemi. Britská charitativní organizace Merlin (Medical Emergency Relief International) v afghánském Váchánu zajišťuje zdravotní péči pro děti i dospělé. Humanitárních organizací je působících na severovýchodu Afghánistánu je celá řada, vedle dalších např. německá GIZ (Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit)<sup>186</sup>. Každý šestý až sedmý obyvatel Tádžikistánu, tj. přibližně milion a půl mužů a žen, dlouhodobě žije mimo republiku. Pro obyvatele GBAO, kde je možnost uplatnění se na trhu práce žalostná, jelikož ve vysokohorských partiích nejsou žádné průmyslové objekty, to platí dvojnásobně. Drtivá většina z nich odjíždí za prací do Ruska, hlavně do Moskvy, ale i jiných měst (Nižnij Novgorod, Kazaň atd.) vydělávat peníze. V Rusku tito pracovní emigranti vykonávají zpravidla nekvalifikované či nízko kvalifikované práce, bez ohledu na jejich předchozí dosažené vzdělání. Ubytování bývají často v nestandardních prostorách, bydlí v přeplněných ubytovnách společně s dalšími lidmi, většinou též členy bývalých svazových republik či Rusy z venkova. Netřeba zdůrazňovat, že v těchto ubytovnách jsou často porouchané např. sprchy (pokud tam vůbec nějaké jsou), nefunguje topení apod., zkrátka, o velké hygieně nelze hovořit. Zaměstnání, resp. podmínky, ve kterých je vykonáváno, bývají často fyzicky i psychicky velmi náročné a vyčerpávající. Lidé jsou mnohdy zaměstnání ilegálně a podle toho je s nimi také zacházeno. Takto zneužívání nemají jiné východisko, než čas od času uplatit policisty a úředníky. Registraci do Ruska mají na jeden rok, poté musí vyřídit její prodloužení. Než aby prošli sáhodlouhou mašinérií byrokracie, často opět volí schůdnější cestu úplatků. Situace Tádžiků připomíná např. situaci Ukrajinců u nás v devadesátých letech 20. stol., ovšem o poznání složitější. I přes všechny a mnohé další výše zmíněné skutečnosti je pro Tádžiky práce v Rusku ekonomickým přínosem, v některých případech až vysvobozením. Vydělávají v dolarech a část výplaty posílají domů rodině. Obvykle syn posílá peníze rodičům a mladším, svobodným bratrům a sestrám nebo muž

---

<sup>184</sup> <http://www.akdn.org/akf>, <https://centralasiainstitute.org/> [cit. 28. 4. 2016]

<sup>185</sup> <https://centralasiainstitute.org/> [cit. 28. 4. 2016]

<sup>186</sup> <https://www.giz.de/en/html/index.html> [cit. 28. 4. 2016]

manželce a dětem. Není však výjimkou, když za prací odjede žena, která posléze finančně zajišťuje manžela a děti<sup>187</sup>.

#### 8.4. Turistický ruch

Zvláštní pozornost si zaslouží stále se rozvíjející fenomén cestovního ruchu. Pro turistický ruch má oblast pamírsko-hindúkušského uzlu výtečný potenciál, který je poslední dobou stále více zhodnocován. Primárním cílem, kvůli kterému turisté tuto oblast navštěvují, jsou vysoké hory a divoká příroda. Poslední dobou se rozmáhá tzv. etnoturistika, spojená se zájmem o život místních obyvatel, nákupem autentickým „hand made“ výrobků a ochutnáváním místních kulinářských specialit. Turisté, zpravidla z Evropy, ale i Ruska nebo Japonska a dalších zemí, mají jasné cíle: horolezectví a vysokohorská turistika (trekking), cykloturistika po horských silnicích, přírodní<sup>188</sup> a kulturní dědictví regionu. Nabídka a zázemí pro turisty je každým rokem profesionálnější a organizovanější, což platí pro území všech tří států. Prostřednictvím kvalitních služeb do jednotlivých regionů přicházejí s turisty finance, což je pro Váchánce jednoznačně žádoucí.

Nejen Váchanci, ale i ostatní etnicko-jazykové pamírské skupiny jsou obecně známy svoji specifickou pohostinností. Tu jsme společně s kolegy a kolegyněmi zakusili především během výzkumných pobytů v GBAO. Takřka každodenně nás minimálně jednou denně někdo oslovil na cestě, nebo na ulici a pozval domů „na čaj“, což v praxi znamená, že vám dotyční nejprve přinesou slibovaný černý nebo zelený čaj s táčem sušenek a sušeného ovoce a ořechů, dále jste hoštěni ovocem ze zahrady a pozornostmi z místní kuchyně, nejčastěji reprezentovanou vývarem ze skopového (*šorpo*), rýží se skopovým a mrkví (*plov*), ale i jinými specialitami. Pozvání „na čaj“ v GBAO obvykle zahrnuje i nocleh v lůžkovinách, které žena hospodáře připraví a při loučení dostanete tašku s jablky nebo rajčaty. Pamírci v GBAO tímto způsobem hostí pocestné zcela nezištně, když jim nabídnete peníze, můžete je i urazit. To z jejich strany není póza, ale upřímný postoj. Během návštěvy jsme vzájemnou interakcí s lidmi získali mnoho informací o jejich každodenním životě, zvycích, náboženství atp. Spokojené byly obě strany, poněvadž Pamírce též zajímala naše každodenní realita ve středu Evropy, kterou jsme jim alespoň prostřednictvím vyprávění a fotografií našich rodných měst a rodinných příslušníků mohli prezentovat. Dlužno podotknout, že tádžičtí Pamírci k nám

---

<sup>187</sup> Více k fenoménu pracovní migrace v GBAO viz DUŠEK, L., *Pamírský dům – harmonie dvou světů*. Univerzita Pardubice, Pardubice 2010 s. 33–35.

<sup>188</sup> Na území Malého a Velkého Pamíru ve Wakhan Woluswali je vyhlášen národní park Wakhan Corridor Nature Refuge.

Čechům – členům bývalého východního bloku včetně Varšavské smlouvy – cítí určitou specifickou, na historicko-politických základech stojící náklonnost a sympatie. Mnozí Pamírci i v 70. a 80. letech 20. století v rámci povinné služby v socialistické armádě pobývali ve vojenských prostorách tehdejší ČSSR, NDR či PLR. Berou nás za „členy rodiny *Sojuzu*“, který v jejich očích GBAO pozvedl, proto jsme vnímáni jako „bratři z evropského socialistického tábora“<sup>189</sup>. Nezbytně nutnou podmínkou k tomuto *prožitku* je pochopitelně jazyk, prostřednictvím něhož se s Pamírci domluvíte. K turistovi např. z Německa či USA, který nehovoří alespoň rusky, se takto vlídně nechovají. Ostatně v GBAO jsou pro „běžné“ zahraniční turisty ve větších vesnicích k dispozici „Home stay“, kde je možné nocovat a jíst za určitý obnos, protože okolo roku 2000 si mnozí uvědomili, že je třeba tyto služby stále se zvyšujícím počtu turistů poskytovat. Pohostinnost je zkrátka charakteristickým rysem pamírské kultury, její základy nejspíš vyrůstají z ismá‘ílitského pojetí víry. Tradiční pohostinnost se dá i smysluplně „prodat“, aniž by se provozovatelé prohřešili vůči obecně platné nepsané pamírské etice.

V kontrastu ke zkušenosti a *prožitku* v post-socialistickém Tádžikistánu působí zkušenosti z afghánského Váchánu. Tamní lidé působí nejprve zpravidla uzavřeně a plaše, ve vesnicích vás nikdo hned nevítá, na možnost zakoupení chlebové placky a nocleh se musíte ptát i více lidí, než se najde někdo, kdo vás pozve do svého domu. Zpravidla je to majetnější obyvatel vesnice, který vás pohostí čajem s mlékem (*šírčoj*), chlebovou plackou (*čhač*), výjimečně rýží nebo bramborami s máslem či vejcem (maso součástí běžného jídelníčku není) a pohovoří s vámi, ale obvykle si za svoji službu nechá zaplatit. Po určité době pochopíte, že příčinou uzavřenosti většiny Váchánců na levém břehu Pjandže je jejich chudoba. I oni, ismá‘ílité, kteří vědí, co se sluší a patří, se stydí za to, že nemají hostu co nabídnout. I pro ty majetnější je určitý luxus mít doma návštěvu. Oficiální ubytovny pro turisty se ale během poslední dekády objevují i v afghánské části Pamíru. V roce 2009 skupina mladých afghánských Šugnánců a Váchánců, kteří studovali na univerzitách v Kábulu a v pákistánském Karáči, založila organizaci Wakhan-Pamir Association se sídlem v Kalai-Pandže, podporovanou čtyřmi nadacemi: Wildlife Conservation Society, Rupani Foundation, Aga Khan Foundation a Central Asia Institute. S jejich pomocí vytiskli i propagační materiály<sup>190</sup>, které jsou distribuovány prostřednictvím etablované Hornobadachšánské

---

<sup>189</sup> Fachradin (Tádžikistán 2006). V tomto duchu hovořila a konala drtivá většina informátorů (Tádžikistán 2006, 2008, 2011, 2014)

<sup>190</sup> [http://www.akdn.org/publications/2010\\_akf\\_wakhan.pdf](http://www.akdn.org/publications/2010_akf_wakhan.pdf) [cit. 28. 4. 2016]



organizace Pamir Eco-Cultural Tourist Association<sup>191</sup>, která má hlavní informační centrum v Chorogu a provozují internetové stránky<sup>192</sup>, jež spravují z kanceláře v Sultanu Iškašim, kde je (byť problematické) připojení k síti. Tato organizace je jedinou progresivní působící ve Wakhan Woluswali a rok od roku se její služby zkvalitňují.



Obr. 28: Billboard společnosti Wakhan-Pamir Association na hranicích afghánské provincie Badachšán a GBAO, 2014

Oblast Godžalu je v tomto ohledu několik dekád napřed. Při Karakoram Highway jsou hostely a hotely evropského standardu, které turistům nabízejí kvalitní zázemí. Godžal je už dlouhá léta často navštěvován nejen zahraničními turisty, ale i turisty ze středního a jižního Pákistánu, kteří si přijíždějí do horské přírody odpočinout od ruchu velkoměsta. Turismus zde má delší a intenzivnější tradici, po roce 2010 však počet návštěvníků poklesl kvůli přestavbě KKH, většina turistů zůstává v Dolní Hunze, před Atabádkým jezerem. V GBAO, afghánském Váchánu i v údolí Čapursan jsou ubytovny pro turisty, tzv. „Home stay“ nebo „Guest House“, jejichž interiér často evokuje tradiční dům, kde je možné za určitý obnos (10–25 USD) přenocovat a dát si něco k snědku. Konkrétně jsou na území obývaném Váchánci ve vesnicích: Kazi Deh (dokonce dva), Chandut, Kalai Pandža, Sargaz (Afghánistán), Daršai Vrang, Langar (GBAO)<sup>193</sup>, Šersabz a Zodchun (údolí Čapursan). Podnikavý provozovatel „Guest House“ Pamir Sarai v Zodchun, Alan Džan Dario funguje zároveň jako horský vůdce

<sup>191</sup> <https://www.facebook.com/Pamir-Eco-Cultural-Tourism-Association-202442566519041/?fref=ts> [cit. 28. 4. 2016]

<sup>192</sup> <http://wakhantourism.org/> [cit. 28. 4. 2016]

<sup>193</sup> Na území GBAO je k roku 2016 „Home stay“ pravděpodobně ještě více.

a půjčuje hostům horolezecké vybavení. Pamir Sarai dokonce prosadil i v prestižním bedekru Lonely Planet a provozuje vlastní internetové stránky<sup>194</sup>. Stavby všech ubikací na území afghánského Váchánu a některé „Home stay“ v GBAO byly financovány humanitární organizací Aga Khan Foundation.



Obr. 29: Poutače Guest Houseů Pamir Sarai v Zochun (údolí Čapursan) a Malang Guest House v Kazi Deh (Wakhan Woluswali), 2014



Obr. 30: Prospekt občanského sdružení Korgah z Gulmitu tvořeného ženami, které si pronajaly historický tradiční dům, ve kterém vyrábí a prodávají tradiční tkané koberce

<sup>194</sup> <http://www.pamirtrails.com/> [cit. 28. 4. 2016]



## 9. NÁBOŽENSTVÍ

*Cožpak to nevidíš,  
že tě Bůh zve do nebe?  
Proč se tedy vrháš  
do jámy pekelného ohně?*

*Abys mohl postoupit  
v příbytek spravedlivých,  
vzdělávej své stopy  
a buď poslušný k vlastním křídlům...  
(Nasir Chusrav)<sup>195</sup>*

### 9.1. Od Zarathuštry k Ága Chánovi IV.

Co se týče konfese, jsou Váchánci v současnosti, stejně jako příslušníci dalších pamírských etnik (na rozdíl od většiny obyvatel Střední Asie, kteří vyznávají sunnitský islám), vyznavači ší'itské odnože – ismá'ilíji. Ismá'ilitské pojetí islámu se v horských končinách uchytilo díky perskému básníkovi a filosofovi Násiru Chusravovi, který jeho myšlenky do horských údolí v 11. století přinesl. V průběhu dvou století horalé, do té doby vyznavači zoroastrismu, k ismá'ilíjské verzi islámu konvertovali, přičemž i doposud jsou v jejich kultuře patrné, byť latentně, prvky původní zoroastrijské konfese. S jistou měrou zjednodušení můžeme ismá'ilíju stručně definovat jakožto otevřený, nekonzervativní „reformní“ islám, který v průběhu času i prostoru připouští poměrně širokou platformu pro dobový výklad, reflektuje tedy společensko-politicko-technologické aj. změny a je schopna dynamických aktualizací.

Náboženství, jeho vývoj a proměny v pamírské oblasti, jsou již mnoho staletí hluboce spjaty s hodnotami a vnímáním reality Pamírců, reprezentují jejich duchovní svět. S určitou mírou nostalgie a lehounce patetickým povzdechem můžeme prohlásit, že lidé 21. století se duchovním hodnotám neustále odcizují a pozvolna, plíživě rok od roku inklinují spíše k hodnotám materiálním. Nejinak je tomu ostatně i v Pamíru, nicméně, lze objektivně konstatovat, že v této oblasti má specifická forma náboženství stále obrovský význam.

---

<sup>195</sup> Překlad prvních dvou strof anglického překladu básně The Eye of the Intellect, převzato z <http://www.amaana.org/ISWEB/ismpoet2.htm> [cit. 29. 4. 2016] (vlastní překlad).



Duchovní zázemí bylo v Pamíru vždy silné, hraje důležitou úlohu a oslovuje obě pohlaví napříč generacemi i v současnosti. V předislámských dobách bylo pro většinu obyvatel Pamíru běžnou praxí vyznávat rozličné množství kultů. Z archeologických nálezů je ale patrné, že v horských oblastech zaujímal velice významnou pozici vedle různých kultů buddhismus, ale hlavně zoroastrismus. Právě chrámů a kultovních předmětů zoroastrismu archeologové našli nespočet<sup>196</sup>. Je pravda, že buddhistická obydlí, resp. díry ve skalních útvarech, kde buddhisté žili, se dochovala až do současnosti<sup>197</sup>, ale pro pozdější kulturní vývoj Pamírců neměla žádný zásadní vliv. Oproti tomu stavby, které začali v předislámských dobách budovat stoupenci zoroastrismu, mají významný přesah až do současnosti.

## 9.2. Zoroastrismus (mazdaismus)

Zoroastriáni (zoroastrijci, zoroastrovci, mazdaisté, arabsky *al-mádžús*), jsou stoupenci staroíránského dualistického náboženství, jehož vznik spojen s polomýtickým prorokem Zarathuštrou, je kladen některými filology až do období 1 500–1 000 př. n. l., většinou ale do 6. století př. n. l. Otakar Klíma, přední odborník na zarathuštrovskou problematiku, udává, že prorok a tvůrce íránského dualistického učení vystoupil v některém východním knížectví někdy před počátkem nám známé historie. Badatelé většinou kladou jeho dobu jeho života do 6. století před Kristem, ale dostatečné důkazy dosud nepodali. Nevíme ani, odkud prorok pocházel, podání kladlo jeho rodiště do severozápadního Íránu. Od mládí poznával příkrý rozpor starého ritualismu, vedoucího nesčetnými obětními a orgiastickými slavnostmi k počtům starých bůžků a vybíjení skotu. Zejména byl takovými orgiemi uctíván *genius* opojného nápoje *haomy*. Zarathuštra prý působil od dvacátého roku svého života v bezdomoví a jako kazatel nových myšlenek, ale teprve po deseti letech se mu dostalo nejvyššího zjevení, jediného a pravého boha *Ahura Mazdy* (proto též mazdaismus) a tím i náležitého ujasnění jeho nauky. Po dalším svízelném působení přijal jeho náboženství kníže Vištáspa (někde ve východním Íránu) a stal se Zarathuštrovým ochráncem a šířitelem jeho myšlenek. V sedmdesátém sedmém roce svého života byl prý Zarathuštra zabit Túry za jejich vpádu do Íránu, podle mladšího podání v Balchu před oltářem ohně. Jeho život byl brzy vyšperkován četnými legendami a zázračnými epizodami. V mladší Avestě (posvátné knize zoroastrijců) je Zarathuštra vykreslován jako výkvět a vzor dokonalého lidství. Zarathuštrova nauka je

---

<sup>196</sup> MAMADŠERZODŠOJEV, U. Š. a kol. *Pamir: priroda, istoria, kultura*. Universitet Centralnoj Azii, Biškek 2007, s. 27

<sup>197</sup> Viz např. MAMADNAZAROV, M. *Pamjatniki zodčestva Tadžikistana*. Progress-Tradicija, Moskva 2015, s. 411–414.

v podstatě dualistická. Proti sobě stojí pravý bůh dobra, světla, života *Ahura Mazda* a démon zla, temnoty a smrti *Angra Mainjuš*. Ti mají mezi sebe rozdělený celý vesmír a bojují spolu prostřednictvím duchovních bytostí i lidí ustavičně až do konce světa. Bůh je ve skutečnosti jen *Ahura Mazda*, Moudrý Pán, démon není žádným bohem. Etický postulát vítězství dobra si pro konečné vítězství sil dobra žádá víru. *Ahura* a jeho vojsko nebeské chrání pravdu, dobro, spravedlnost, užitečnou práci a všechny vlastnosti, na nichž je založen řád dobra. Člověk má mravní povinnost podporovat *Ahuru* v jeho boji se zlem a neúprosně potírat všechno, co arcidémon stvořil a čím bojuje: vyhýbat se lži, usmrcovat škodlivé tvory, potírat nepřátele víry, konat řádně své povinnosti a především pracovat. K důležitým povinnostem patřila též účast na bohoslužbách, důvěra v kněží a poslušání nadřízených. Z živlů byl nejvíce ctěn oheň, symbol čistoty, světla a tepla, ze zvířat skot, pes a kohout. Mazdaismus vdechl íránské společnosti silné nábožensko-národní uvědomění a vytvořil organizovanou soustavu sociálních kolektivů. Íránci se pokládali za lid boží, vyvolený, *Ahurův*; ostatní národy byly rasami patřícími zloduchu, proto též náboženství podporuje dobovou íránskou rozpínavost<sup>198</sup>.

*Ahura Mazda* má šest atributů, jež bývají někdy pojímány jako samostatné duchovní bytosti (*archandělé* či *bódhisattvové*):

1. *Vahišta mana* (*Vohu manah*): Ušlechtilá, Dokonalá či Zdravá mysl
2. *Aša vahišta* (*Ašem vahištem*): Dokonalá spravedlnost
3. *Chšatra* (*Chšatrem vairjem*): Kardinální božská kvalita (která je kombinací moci a konstruktivní potenciality)
4. *Spenta armaiti*: Univerzální láska, zbožnost
5. *Hurvatát* (*Haurvatát*): Dokonalost, seberealizace
6. *Ameratát*: Nesmrtelnost

Těchto šest atributů bývá nazýváno společným jménem *Ameša Spenta*. Kromě nich má Bůh ještě další atribut – *Spenta Mainjuš* (Nejvyšší tvořivá moc, jakýsi ekvivalent křesťanského Duch Svatého, tvůrčí pozitivní síla).

Protiklad *Ahury Mazdy-Angra Mainjuš* má také svých šest atributů, též někdy pojímaných jako šestero samostatných duchovních bytostí-démonů (*daérové*):

1. *Náonhaitja*: Nájezdnictví

---

<sup>198</sup> KLÍMA, O. *Dějiny avestské, staroperské a středoperské literatury*. In: RYPKA J. a kol. *Dějiny perské a tádžické literatury*. Nakladatelství ČSAV, Praha 1956, s. 18–21. Více k zoroastrismu viz KLÍMA, O. *Zarathuštra*. Orbis, Praha 1964.

2. *Indra*: Válka
3. *Aka Manah*: Zlá mysl
4. *Tauru*: Temnota
5. *Saurva*: Destrukce
6. *Zairi*: Opilství<sup>199</sup>

Jisté je, že ve 3. stol. n. l. se stal zoroastrismus státním náboženstvím Íránu a nejpozději v té době byl vyznáván i v oblasti Pamíru. Biddulph uvádí, že „ve Váchánu je stále mnoho věží a struktur, které jsou připisovány uctívacím ohně a tato tradice uctívání stále přetrvává v Jasinu“<sup>200</sup>, tedy v údolí na území dnešního Pákistánu, na jehož konci (vzdušnou čarou 50 km od Sarhad-e Broghilu, přes dva hřebeny) ve vesnici Darkot doposud žije minorita Váchánců. Olufsen popisuje, jak v roce 1896, když oblastí Váchánu projížděl, místní lidé uváděli, že jejich bohem je Alláh, řečený též Khoda, který stvořil svět: nebe za 45 dní, vodu za 60 dní, zemi za 75 dní, stromy za 30 dní, dobytek za 80 dní a nakonec člověka za 75 dní, což koresponduje se stvořením světa *Ahura Mazdou*. Dále uvádí, že Váchánci se klaní ohni, jemuž celkově vzato přisuzují výjimečný význam a další fakta, která hovoří jednoznačně ve prospěch toho, že v Pamíru, ve Váchánském koridoru obzvlášť, víra nesla jednoznačné prvky zoroastrismu<sup>201</sup>. Šochumorov na základě lingvistické analýzy, archeologických, etnografických a historických pramenů ve své knize dokazuje, že oblast Pamíru je kolébkou árijských kmenů, z jejichž řad pocházel Zarathuštra, zakladatel zoroastrismu<sup>202</sup>. Toto tvrzení je sice diskutabilní, Šochumorovovu diskursu se budu podrobněji věnovat v kapitole o tradičním domu, prostřednictvím něhož primárně dokazuje svoji teorii. Nicméně zbytky hmotných důkazů, např. torzo zoroastrijského chrámu ohně z 5.–7. století n. l. ve váchánské vesnici na území GBAO Zong, jsou na území Váchánu doposud<sup>203</sup>. Je tedy neoddiskutovatelné, že před příchodem islámu Pamírci uctívali oheň – klíčový živel pro Zarathuštrovu nauku, z čehož lze vyvozovat, že tu měl zoroastrismus pevně zapuštěné kořeny.

---

<sup>199</sup> HRABAL, F. R. a kol. *Lexikon náboženských hnutí, sekt a duchovních společností*. CAD Press, Bratislava 1998, s. 448

<sup>200</sup> BIDDULPH, J. *Tribes of the Hindoo Koosh*. Sang-e-Meel Publications, Lahore 2001 (reprint 2. vydání z r. 1971, originál 1880), s. 108

<sup>201</sup> OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, s. 197–206

<sup>202</sup> ŠOCHUMOROV, A. *Pamir – strana Arijev*. Akademiya nauk respublikii Tadžikistan. Dušanbe 1997

<sup>203</sup> Viz např. MAMADNAZAROV, M. *Pamjatniki zodčestva Tadžikistana*. Progress-Tradiciya, Moskva 2015, s. 414–415.

Současní Váchánci zpravidla ani netuší, že jejich předci byli vyznavači této víry. Informace o tom mají jen někteří vzdělanější vesničané nebo intelektuálové v Godžalu.

### 9.3. Ismá'ílíja

Předpokládám, že poučený čtenář je seznámen se základními informacemi o islámu a jeho dvou hlavních proudech ší'íje a sunně<sup>204</sup>. Ismá'ílíja je jednou z více než dvaceti sekt, respektive odnoží ší'itského islámu, tedy strany 'Alího (*ší'at al- 'Alí*). Právě postava 'Alího, v ší'itském diskursu prvního *imáma*<sup>205</sup>, je pro ší'ity v určitém ohledu důležitější než sám Prorok. Duchovní vůdce ismá'ílíťů je *imám*, dle náboženského výkladu ismá'ílíťů přímý potomek Proroka Muhammada, respektive jeho dcery Fátimy a jejího manžela, Muhammadova zetě, a zároveň bratrance 'Alího. V současné době funkci *imáma* zastává Ága-Chán IV. Ve svém úřadě je už 49. v pořadí, všemi ismá'ílíťy je považován za přirozenou autoritu a těší se mezi věřícími obrovské, upřímné vážnosti. Dlužno poznamenat, že právě on poslední tři dekády ekonomicky nepřilíš rozvinutému horskému regionu (na území Afghánistánu, Tádžikistánu i Pákistánu) poskytuje značnou finanční výpomoc prostřednictvím nadace Aga Khan Foundation a řady dalších rozvojových a dotačních programů.

Islámská-ší'itská sekta, respektive odnož, byla založená v 8. století a je pojmenovaná podle Ismá'íla ibn Dža'fara († 760/762), syna šestého *imáma* Dža'fara as-Sádika (702–765). As-Sádik byl ve své době velký učenec a znalec islámského práva. Poté, co měl předat *imámát* svému synovi, rozhodl se porušit stávající tradici jmenování staršího syna a jako dalšího *imáma* jmenoval mladšího syna Músu al-Kázima. Proti tomuto rozhodnutí se postavilo mnoho jiných ší'íťů, kteří požadovali, aby se dalším *imámem* stal nejstarší syn Ismá'íl ibn Dža'far, jak tehdy bývalo zvykem. Spor měl za následek odštěpení ismá'ílíťů od hlavního ší'itského proudu ithná'ášarija, nazývaného též Dvanáctníci<sup>206</sup>. Současní ismá'ílíťé věří, že Ismá'íl odkázal hodnost svému synu Muhammadovi ibn Ismá'ílovi a skrze něj dalším přímým potomkům, kteří se takto stávají dědičnými *imámy*<sup>207</sup>. Ismá'ílíja, druhá nejpočetnější

---

<sup>204</sup> O islámu, jeho historii, kultuře a religiálních aspektech toho bylo napsáno mnoho i v češtině. Za všechny publikace, které se problematikou zabývají alespoň v elementární rovině, vybírám: KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha 2006 (1. vydání 1993).

<sup>205</sup> *Imámem* je v Koránu rozuměn „vzor“, „vůdce“, či „předák“. Podle ší'íťů přísluší titul *imám* a vedení islámské obce jen přímému potomku 'Alího.

<sup>206</sup> Tuto odnož vyznává přibližně 80 % ší'íťů, např. většina obyvatel v Íránu.

<sup>207</sup> V r. 909 jeho vnuk 'Abdalláh, známý jako *imám* 'Ubajdulláh al-Mahdí a považovaný za potomka Prorokovy dcery Fátimy, založil dynastii Fátimovců, která vládla téměř dvě a půl století v celé severní Africe, Palestině, Sýrii, Hidžázu i na Sicílii.

ší'itská odnož, nepopře vlivy antické i křesťanské gnose a novoplatonismu. Podhoubí ismá'ílíji představuje specifická a složitá gnosticko-filosofická nauka (*haká'ik*), která aspiruje na vysvětlení všeho. Především chce podat výklad univerzálního esoterismu (*bátin*) opírající se převážně o kategorii *tauhídu*, což je problematicky přeložitelný a mnohoznačný termín, zjednodušeně vystižený termínem „jedinost boží“<sup>208</sup>. Na základě *bátin* věří ismá'ílité v převtělování duší, tudíž jsou po sobě jdoucí *imámové* pokračovatelé, respektive dědici duše Proroka Muhammada, tedy i samotného božího Zjevení. Převtělování prý bude završeno příchodem posledního, doposud skrytého *imáma-mahdího*, čímž nastane blahobyť a spravedlnost. Již v 8. století se ismá'ílíja začala vnitřně členit. Její nejvýznamnější období je dodnes *nizáríja*, jejímž nejvyšším představitelem je v současnosti 49. *imám* Šáh Karím al-Husajní, známý spíše jako Ága Chán IV. (\* 1936), který zastává svoji funkci od 11. července 1957. Ismá'ílité byli v 10. a 11. století pronásledováni. Mnoho ismá'ílitů bez problémů vyjmenuje chronologicky všech 49 *imámů*, každý věřící by měl znát alespoň prvních sedm nejdůležitějších<sup>209</sup>:

#### ***Ranní imámové:***

1. 'Alí ibn Abí Tálíb
2. Hasan ibn 'Alí ibn Abí Tálíb
3. Husejn ibn 'Alí ibn Abí Tálíb
4. 'Alí Zayn al-'Ábidín
5. Muḥammad al-Bákír
6. Dža'far as-Sádík

Po konci *imámátu* Dža'far al-Sádika v roce 765 došlo k rozdělení. Dvanáctníci uznávají posloupnost mladšího syna Dža'far al-Sádika, Músy al-Kázima, který je pro ně sedmým *imámem*, zatímco ismá'ílité považují za sedmého *imáma* Ismá'íl ibn Dža'fara, jehož posloupnost dále sledují.

7. Ismá'íl ibn Dža'far

Muhammad ibn Ismá'íl, syn Ismá'íl ibn Dža'fara, některými ismá'ílity vnímán jako skrytý *imám* (*mahdí*), jeho syn je osmý *imám*, spadající pod dynastii Fátimidů.

<sup>208</sup> BONDY, E. *Poznámky k dějinám filosofie /5/. Středověká islámská a židovská filosofie*. Vokno, Praha 1995, s. 33

<sup>209</sup> Na podrobnější výklad o historii, filosofii atd. *ismá'ílitského* náboženství není v této práci prostor, více o tématu např. DAFTARY, F. *The isma'ilis: their History and Doctrines*. Cambridge University Press, Cambridge 1990 nebo DAFTARY, F. *Kratkaja istorija ismajlisma*. Lodomir, Moskva 2005.

### ***Fátimidé:***

8. Ahmad al-Vafī (narozen jako ‘Abd Allah ibn Muhammad ibn Ismá‘íl)
9. Muhammad ad-Tákí (narozen jako Ahmad ibn ‘Abd Allah ibn Muhammad)
10. ‘Abd Allah ar-Radí/al-Zakí (narozen jako al-Husajn ibn Ahmad ibn ‘Abd Allah)
11. Ubajd Allah al-Mahdí bi-lláh
12. Muhammad al-Kajm bi-Amrillah
13. Ismajl al-Mansur
14. Ma‘ád al-Mu‘iz li-Dínilláh
15. Abú Mansúr Nizár al-‘Aziz bi-lláh
16. Al-Hákim bi-Amrilláh
17. ‘Alí az-Záhir
18. Abú Tamím Ma‘ad al-Mustansir bi-lláh

Po jeho smrti v roce 1094 byla posloupnost sporná. Regent Malik al-Afdal umístil na trůn al-Mustansirova mladšího syna Ahmada al-Mustá‘lího, který byl napaden jeho starším bratrem Nizárem, který však byl poražen a zemřel ve vězení. Tento spor vyústil v rozdělení do dvou větví, *Nizáří* a *Mustá‘lí*. Větev *Mustá‘lí* brzy vymřela po meči, *Nizáří* přetrvává do dnešních dnů.

### ***Nizáří imámové:***

19. Nizár bin al-Mustansir bi-lláh
20. Al-Hádí ibn Nizár
21. Al-Mutadí
22. Al-Káhir
23. Hasan II. ‘Alá Dhikrihi-s-Salám
24. Núr al-Dín Muhammad II.
25. Džalálu-d-Dín Hasan III.
26. ‘Alá ad-Dín Muhammad III.
27. Ruknu-d-Dín Churšáh
28. Šamsu-d-Dín Muhammad
29. Kásim Šáh
30. Islám Šáh
31. Muhammad bin Islám Šáh

32. Al-Mustansir bi-lláh II. (Šáh Kalandar)
33. ‘Abdu-s-Salám Šáh
34. Gharíb Mírzá
35. Abdú Dharr ‘Alí (Núru-d-Dín)
36. Murád Mírzá
37. Dhú-l-Fikár ‘Alí
38. Núru-d-Dín ‘Alí
39. Khalílulláh II. ‘Alí
40. Nizár
41. As-Sajjid ‘Alí
42. Hasan ‘Alí
43. Kásim ‘Alí
44. Abú-l-Hasan ‘Alí ibn Kásim ‘Alí
45. Šáh Khalílulláh III.
46. Hasan ‘Alí Šáh Ága Chán I. (*imámát* v letech 1817-1881)
47. Aká ‘Alí Šáh Ága Chán II. (*imámát* v letech 1881-1885)
48. Sultán Muhammad Šáh Ága Chán III. (*imámát* v letech 1885-1957)
49. Šáh Karím al-Husajní Ága Chán IV. (*imámát* od roku 1957)<sup>210</sup>

Na rozdíl od sunnitů nebo jiných ší‘itských odnoží islámu uznávají *ismá‘ílité* sedm pilířů víry<sup>211</sup>:

1. *Valajáh*: Značí lásku a oddanost k Bohu, obdoba *Šahády* – vyznání.
2. *Taharáh*: Čistota, souvisí s ní i povinnost mytí rukou před jídlem.
3. *Namáz*: Modlitba třikrát denně.
4. *Zakát*: Dobročinnost, almužna, její míra je odvislá od sociálního postavení věřícího.
5. *Ruza*: Půst v měsíci *ramaddánu*, obdoba *Saum*.
6. *Hadždž*: Pout’ do Mekky.
7. *Džihád*: Svatá válka, míněno vnitřně, proti zlu, které je v jedinci.

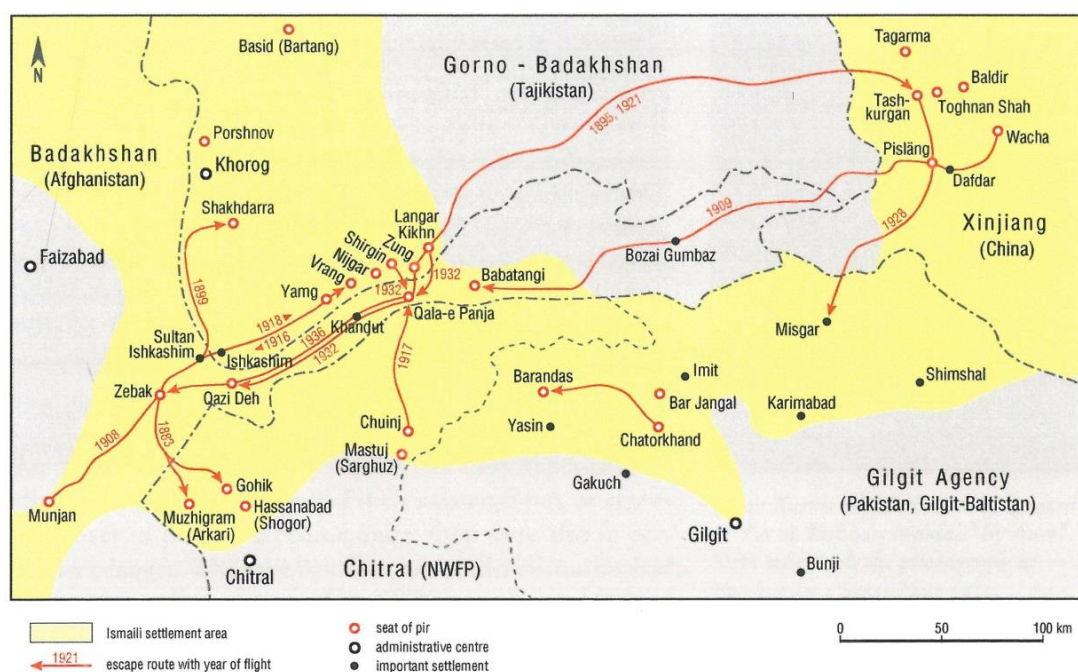
Ismá‘ílité žijí ve více než 25 světových státech, převážně ve střední a jižní Asii, Africe a Středním východu, též v Evropě, Severní Americe a Austrálii<sup>212</sup>. Andreyev uvádí, že je

---

<sup>210</sup> Uvedl Bachtovar (Tádžikistán 2008), potvrzeno z DAFTARY, F. *The isma‘ilis: their History and Doctrines*. Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 551–553.

<sup>211</sup> Uvedl Nusairi (Tádžikistán 2006)

obtížné stanovit přesná data týkající se počtu ismá'ílitů na území Střední Asie, ale na území Pamíru jich žilo v roce 1990 okolo 250 000, v Afghánistánu něco mezi 100 000–500 000 a několik tisíc v Číně<sup>213</sup>. Na území pamírsko-hindúkušského uzlu přinesl tuto ší'itskou odnož islámu perský učenec a básník Nasir Chusrav (1004–1088), který sem přišel se svým bratrem Abusaidem Chusravem<sup>214</sup>. „S Nasirem Chusravem je svázána celá tradice pamírské ismá'ílíji, je všemi věřícími uznávaný jako otec zakladel víry v Pamíru“<sup>215</sup>. Z následující mapy je zřejmé, že v pamírsko-hindúkušském uzlu se ismá'ílitská konfese netýká pouze Váchánců a dalších pamírských etnik, ale i ostatních etnicko-jazykových skupin na území Afghánistánu, Pákistánu a Číny. Červené linie znázorňují migrační proudy podnícené dobovými lokálními nepokoji, náboženskými, mocenskými atp. perzekucemi a hlásáním jiné víry či ideologie<sup>216</sup>.



Obr. 31: Rozšíření ismá'ílíji na území pamírsko-hindúkušského uzlu

#### 9.4. Trojí pojetí ismá'ílíji

Vzhledem ke své geografické izolaci si pamírští ismá'ílité zachovali regionální kulturně-náboženská specifika, např. hlubokou úctu k Nasiru Chusravovi, ale především zde

<sup>212</sup> <https://www.theismaili.org/community>

<sup>213</sup> ANDREYEV, S. *Ismailis of Central Asia*. Nedohledáno, 1999, s 1. V této stati Andreyev uvádí řadu zajímavých historicko-politicko-demografických dat k tématu.

<sup>214</sup> Více k životu a dílu Nasira Chusrava HUNSBERGER A. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. I. B. Tauris, London 2000.

<sup>215</sup> informátor Mubarakšo (Tádžikistán 2006)

<sup>216</sup> Viz obr. 31, převzato z KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 271.



přežila řada prvků z původního zoroastrismu. První ucelenější zprávy o ismá'ílitech ve Váchánu přináší Munshi Abdul Rahim. Hovoří o ší'itech, kteří následují náboženství *imáma* Dža'far as-Sádika, otce Ismá'íla, odpírají existenci nebe a věří ve stěhování duší, přičemž duše dobrého člověka vstoupí po smrti do těla krále nebo jiné významné osoby, zatímco duše zlého člověka vstoupí do těla chudáka nebo zvířete. Tento proces je ekvivalentní nebi a peklu. Na rozdíl od Hunzy nebo Kašmíru, kde pijí víno lidé otevřeně, zde víno není. Na modlitby nenahlízejí jako na duchovní příkaz, modlí se jen staří muži po ránu. Na sunnity nahlízejí jako na psy, na ší'ity jako na „hlupáky“, ale Muhammad a 'Alí jsou pro ně duchovní postavy a následují potomstvo 'Alího. Vzhlízejí k *mirovi* Ága Chánovi, který žije v Bombaji, jako ke svému duchovnímu vůdci, a vždy dávají desetinu svého zboží stranou s tím, že je to majetek pána (*mal-i-sarkar*). Toto svěřují představenému (Calif), kterého nazývají *pír*. O bydlišti Ága Chána, Bombaji, hovoří jako o Mekce a jestliže někdo Bombaj navštíví, všichni obyvatelé se okolo něho seskupí a líbají mu ruce a nohy<sup>217</sup>. Hrabě Bobrinskij ve své dvacetistránkové stati *Sekta ismá'ílíja v ruských državách Střední Asie* vychází z autentických záznamů třech šugnánských *pírů*, které získal z besedování s nimi a dalšími ismá'ílity, na toho času již ruském území Váchánu, Iškašimu, Garanu, Šugnánu a Rušánu v roce 1901. Zdůrazňuje roli *pírů* – vážených starců, kteří jsou vedoucí sekty, potažmo i společensko-kulturně-ekonomickými vůdci horalů v duchovním, rodinném i občanském životě. *Pírové* hovoří mj. o „Šo Nasirovi“, tedy Nasirovi Chusravovi, který přišel v polovině 11. století z tehdejšího Chorásánu a usadil se ve vesnici Jamgan (na území dnešní provincie Badachšán v Afghánistánu) a se svými následovníky šířil učení ismá'ílíji dále do hor, kde byli vyznavači různých nauk: káfirové, siapuši, sunnité i šíité. Zásluhou Šo Nasira se sekta ismá'ílíja rozšířila po obou březích Pjandže do Váchánu, Zebaku, Mundžanu, Čitrálu, Kandžútu, Iškašimu, Goranu, Šugnánu, Rušánu a Sarikolu. V roce 1901 bylo v pamírsko-hindúkušském uzlu celkem 15 hlavních sobě rovných *pírů*, přičemž dva byli ve Váchánu (Karam Ali Šo ve vesnici Zong a Said Abdurrachman ve vesnici Driž). Ostatní sektu nazývají *maulaví* od slova *maulo*-vladyka. Bobrinskij věnuje mnoho prostoru Ága Chánovi, kterého nejen *pírové*, ale i ostatní ismá'ílité až devótně obdivují a každoročně nebo jednou za dva roky mu posílají dárky a peníze. Pomocníci *pírů* se nazývají *chalífové*, jsou prostředníci mezi *pírem* a *murídy*, následovníky sekty, respektive obyčejnými lidmi. *Pír* Said Ahmed uvádí, že ismá'ílité neslaví svátky, nadržují půst, nemodlí se *namáz* ani jiné modlitby, nemají mešity. V pátek večer se u *píra* nebo *chalífy* sejdou starci a stařeny, ale i mladší muži a ženy a čtou z knihy *Kalomi-pír*

---

<sup>217</sup> RAHIM, M. A. *Journey to Badakshan, with report on Badakshan and Wakhan*. F. D. Press, Simla 1885, s. 1

(Řeč starce, Slovo starce). Objasňují si přečtené, diskutují o tom, z paměti zpívají známá místa z knihy, hrají na hudební nástroje a tímto způsobem se baví až do rozednění. *Pir Said Mursal* uvádí, že obřady, svátky, modlitby atp. nejsou důležité, ale ani nejsou zakázané. Vše záleží na úhlu pohledu, nejdůležitější je být dobrým a čestným člověkem<sup>218</sup>. Pozoruhodné jsou i postřehy ruského, respektive sovětského cestovatele Borise Lapina, který Váchánem prošel v roce 1927, tedy dva roky po založení GBAO, krátce před příchodem velkých změn, které s sebou přinesl SSSR. Ačkoliv z nich sálá dobová propaganda, řada postřehů je velmi podnětných: „Věděl jsem o Ága-chánovi. Nitky jeho vlády, založené na podpoře Angličanů, se táhnou až k našim hranicím a dokonce pronikají k nám. Ága-chán – toť římský papež, dalama a chuchuchta přívrženců sekty Ismailitů. V našem státě obývají jeho ctitelé výhradně celou západní polovinu horně-badachšánského kraje Tadžikistánu... Víra Ismailitů je považována za tajemství a má několik stupňů zasvěcení – ‚davvat‘. Zasvěcení se dostane hlavně jen ‚išanům‘ – dědičné duchovní aristokracii Pamirců. Prostí Tadžici-sedláci nejsou zasvěceni do ‚tajnosti víry‘. Jejich povinností je znát jen základní dogma, a sice: Ága-chán je imám, zástupce proroka na zemi, a základní pravidla: plat' zjaket (daň) a skrývej své náboženství před jinověrci. Nejsou dokonce ani povinni se modlit – předpokládá se, že bůh a Ága-chán jsou vševědoucí a nepotřebují modlitby. Išanové nabývají svých znalostí od stařešin rodu. Celkem se řadová Ismailité dosti lhostejně chovají ke své víře. Všechna dogmata a pravidla jsou zaměněny uctíváním išanů a Ága-chána... V posledních letech vstoupil ismailismus v období nových změn. V r. 1921 Gajdar-Šo přivezl z Bombaje fatvu Ága-chána, proklamující reformu náboženství. Podle vypravování Tadžiků spočívala reforma v tomto: 1. Víra ismailitů přestává být ‚machfi‘, tj. tajemstvím, a má se rozšířit po celém světě, 2. Demokratisuje se náboženská hierarchie, všichni Tadžici si volí zvláštní zástupce, kteří se obrací do Bombaje bez prostřednictví išanů, 3. Zrušují se některé obřady, např. modlitební shromáždění v měsíci Ášuri, kdy věřící si dělají pět ran na čele, 4. Zřizují se džamoat-chany, domy shromáždění, odpovídající svou funkcí mohamedánským mešitám“<sup>219</sup>. *Išanem* Lapin myslí *chalífu*.

Současní ismá'ílité, na rozdíl od sunnitských, ale i většiny ší'itských muslimů nenavštěvují mešity, které tím pádem ani nestavějí. Místa, ve kterých se schází a modlí, se nazývají *džamatchany*. Oficiálních *džamatchan* je okolo 400 a nacházejí se většinou ve větších městech (našemu regionu nejbližší i v menších městech distriktu Hunza-Nagar, dále

<sup>218</sup> BOBRINSKIJ, A. A. *Sekta Ismail'ja v ruskich i bucharskich predlach Srednej Azii*. In: *Etnografičeskoje Obozrenije* 2 (1), 1902

<sup>219</sup> LAPIN, B. *Vypravování o zemi Pamir*. K. Borecký, Praha 1930, s. 54–57

v Gilgitu, Čitrálu a Kábulu, jinak je většina *džamatchon* na území Indie, Kanady, USA a Velké Británie). V Tádžikistánu je jedna ismá'ílitská modlitebna a centrum v hlavním městě Dušanbe a jedna *džamatchona* v centru GBAO Chorogu<sup>220</sup>. *Džamatchany* na území obývaném Váchánci jsou na severovýchodu Pákistánu v Godžalu, konkrétně v obcích ležících v bezprostřední blízkosti Karakoram Highway: Gulmit, Pasu, Husaini a Sost a dvě v údolí Čapursan, ve vesnicích Kirmin a Ispendž. Jedna v údolí řeky Jasin. Na území Afghánistánu je *džamatchona* v centru Váchánského koridoru Chandútu a nedaleko Váchánského koridoru ve vesnici Sultan Iškašim<sup>221</sup>. V ostatních horských vesnicích pamírsko-hindúkušského uzlu jsou pouze *namázchany*, menší ismá'ílitské modlitebny, kam se vejde zpravidla několik desítek osob. Místní lidé tyto *namázchany* obvykle nazývají *džamatchana*, což není úplně správně, jelikož skutečná *džamatchana* musí být oficiálně navštívena a uznána ismá'ílitským *imámem*.

Z konfrontace oficiálních principů ismá'íliji a historických pramenů je zřejmé, že pamírští vyznavači této odnože ší'itského islámu svoji víru chápali a praktikovali vždy po svém. Lidový výklad už tak značně liberálního pojetí islámu byl v pamírsko-hindúkušském uzlu ještě více obroušen a přetvořen k obrazu horalů. Nicméně základní principy zůstaly, ale většina byla přetvořena k obrazu těch kterých věřících. Tento trend je patrný jak z hlediska diachronní perspektivy, tak v rámci jednotlivých míst regionu. I v případě části Pamíru, na územích obývaných Váchánci, je přístup k ismá'ílije, ke které se všichni hrdě hlásí a je jedním z důležitých pilířů identity horalů, různý. Níže primárně na základě dat z terénních výzkumů analyzuji tři základní přístupy.

#### Afghánistán: kontinuita lidového pojetí

V afghánské části Váchánského koridoru byl přístup k víře minimálně ovlivněn vnějšími společensko-politickými vlivy. Kvůli absenci institucionalizovaného náboženství nevznikl ani žádný organizovanější elementární vzdělávací systém, náboženské vzdělání a možnost naučit se psát v darí získala jen velmi úzká skupina okolo *pírů* a *chalífů*. První státní školy jsou zde budovány až koncem 90. let 20. století. Do té doby získalo vzdělání jen pár Váchánců, kteří studovali na státních školách mimo region. V období sovětské invaze po roce 1979 ve Váchánu boje neprobíhaly, ani v období vlády Tálibánu nad většinou území Afghánistánu v letech 1996–2001 nebyl Váchánský koridor touto invazí zasažen. Většina informátorů uvádí, že přístup k víře je individuální, není tudíž nutné se modlit a chodit do

---

<sup>220</sup> Viz slavnostní řeč Ága Chána IV. při příležitosti položení jejího základního kamene dne 3. 11. 2008 <http://ismaili.net/heritage/node/18892> [cit. 4. 5. 2016]

<sup>221</sup> [http://ismaili.net/heritage/jk\\_view](http://ismaili.net/heritage/jk_view) [cit. 4. 5. 2016]

*džamatchany*, respektive *namázchany*. Vesměs všichni jsou k víře vlažnější a hlubší znalosti o ismá‘ílíje ani nemají, málokdo je např. schopen vyjmenovat sedm pilířů víry nebo více než sedm prvních *imámů*. Často lidé znají pouze první tři *imámy*. *Namázchanu* většina lidí nenavštěvuje, je prý možné se *namáz* modlit doma. Někteří uvedli<sup>222</sup>, že se modlí dvakrát denně (okolo čtvrté hodiny ranní *šob* a šesté hodiny večerní *šam*) a *namázchanu* navštěvují pouze v pátek večer, přičemž se tam pokaždé schází 30–100 lidí. Zúčastněným pozorováním ale bylo zjištěno, že i v pátek *namázchana* zeje prázdnou a svědkem toho, že se někdo modlí se *namáz* doma, jsem byl skutečně výjimečně. Když jsem tyto skutečnosti informátorům předložil, tvrdili, že je zrovna období sklizně a nikdo nemá na návštěvu modlitební místnosti, ani na osobní projevy oddanosti Alláhovi čas. V zimním období je prý *namázchana* hojně navštěvována. *Namázchana* ve vesnici Kazi Deh působí opuštěně a zanedbaně<sup>223</sup>.



Obr. 32: *Namázchana* ve vesnici Kazi Deh, Afghánistán 2014

*Pírové*, kteří byli ještě na přelomu 19. a 20. století obecně uznávanými autoritami a těšili se významné společensko-náboženské vážnosti, jsou v současném Wakhan Woluswali vnímáni více jako vesničtí starci, kteří v očích ostatních mají znalosti o ismá‘ílíje, ale rozhodně už nedisponují dřívější autoritou. *Pírů* je v každé vesnici několik. Nejvýznamější religiózní autoritou je *chalífa*, v současnosti správce *namázchany*, který i vede modlitby a je nutným účastníkem ostatních obřadů a slavností, během nichž má hlavní slovo. *Chalífa* by měl být znalcem náboženství a lidem odpovídat na otázky týkající se víry. Je však na místě si

---

<sup>222</sup> Nang Džon, Abdul Sabur a jiní (Afghánistán 2011)

<sup>223</sup> Viz obr. 32

přiznat, že tomu v praxi tak úplně není. Např. znalosti Ghulam Aliho, *chalífy* z vesnice Kazi Deh, jsou pouze povrchní, respektive si určité otázky víry vykládá (a tak je vykládá i ostatním) po svém. Tento přístup ale není v rozporu s tradicí lidového pojetí ismá'ílitské víry v oblasti pamírsko-hindúkušského uzlu. Džumachan Boj, *chalífa* z vesnice Vark, si postěžoval, že má nedostatek knih o ismá'ílíje, ke kterým bohužel nemá přístup, proto jsou jeho znalosti nedostatečné. Vedle *chalífy* je téměř v každé vesnici *muki* a *kamaríja*, jeho pomocníci, kteří mu sekundují v rámci obřadů a modliteb. Význam *pírů* byl v průběhu 20. století oslaben a jejich funkce rozděleny mezi *chalífy*, *muki* a *kamaríje*, kteří od bohatších dostávají za své služby i peníze a též přebírají *zakát*, který jednou za rok předávají zástupcům Aga Khan Foundation v Sultan Iškašimu<sup>224</sup>. Synonymem ismá'ílitské víry je pro drtivou většinu afghánských Váchánců, bez ohledu na jejich (částečné) religiózní vzdělání, postava duchovního vůdce Ága Chána IV. To je zřejmě frapantní důsledek kombinace po staletí zakořeněného lidového vzorce souvisejícím se stěhováním duší a současné humanitární pomoci: Sám Alláh i Prorok Muhammad byli vždy ve stínu 'Alího, prvního *imáma*, jenž je prostřednictvím svých potomků po mužské linii zcela reálný a hmotný v osobě 49. *imáma* Ága Chána IV. Stopy jeho podpory a energie, zejména té materiální, kterou poskytuje svým souvěrcům, jsou vidět takřka na každém kroku v podobě mostů, škol, solárních panelů a další humanitární pomoci.

Asi nejreálnější současnou situaci ve Wakhan Woluswali vystihl informátor Malang<sup>225</sup>, který má o něco širší rozhled nejen v oblasti ismá'ílíje a jejích konkrétních projevů. Sedm pilířů víry okomentoval následovně: *Valajáh*: vyjádření lásky a oddanosti Bohu považuje v otázce víry za klíčové. Úplně ale postačí, když má toto každý ve svém srdci, nemusí ho každodenně explicitně ventilovat. *Taharáh*: před vstupem do *namázchany* se lidé myjí, ideální je mýt se i před každým jídlem, což ale často vzhledem k situaci není možné, ale zásadně to nevadí. Druhý pilíř lze v duchovní rovině chápat i jako čistotu myšlenek, v praxi prezentovanou láskou k svým bližním a zvířatům. 3. *Namáz*: ví, že správně by se ismá'ílité měli modlit třikrát denně (okolo čtvrté hodiny ranní, šesté večerní a deváté noční), ale nepokládá za nic špatného, když to lidé nedodržují. Sám se modlí jen občas a podotýká, že nejen v jeho rodině to tak bylo vždy a nikdy se nad tím nikdo nepohoršoval. *Zakát*: Sám odvádí část příjmů Aga Khan Foundation, která pak vše přerozděluje chudým a potřebným. Jestliže si někdo nemůže dovolit přispívat, což není v tomto regionu nic neobvyklého, není

---

<sup>224</sup> Najib (Afghánistán 2014)

<sup>225</sup> Malang (Afghánistán 2011)

nutné, aby přispíval. Právě naopak, tito lidé by měli být ve své situaci materiálně podpořeni. *Ruza*: Půst je individuální volba každého věřícího, nic nutného. Důležité je, aby lidé nekradli, nezabíjeli, nerouhali se a muži nekouklali a nepomýšleli na cizí ženy celých 12 měsíců v roce. Půst prý drží přibližně 10 % Váchánců, spíše z řad starců. *Hadždž*: Pouť do Mekky není vůbec důležitá, je to velmi drahý podnik a místní lidé jsou chudí. *Džihád*: On osobně nad ním vůbec nepřemýšlí a místní ismá'ílité si ho příliš s vlastní vírou nespojují. K osobě Ága Chána se vyjadřoval pochvalně a upřímně uctivě zvláště v tom směru, že bez jeho materiální pomoci by ještě více lidí v regionu živořilo pod hranicí bídy a věří, že díky Aga Khan Foundation se ve Wakhan Woluswali v průběhu jedné generace podaří vybudovat kvalitní infrastruktura, centrální rozvod elektřiny a další projekty zajišťující důstojný život. Sám má ve svém domě (prozatím jako jeden z mála) portrét Ága Chána na významném místě, podobně jako dříví většina Váchánců na druhém břehu Pjandže. Další informátor poznamenal, že je možné absolvovat *hadždž* k hrobu Nasira Chusrava, což je relativně nedaleko, v údolí Jamgan v afghánské provincii Badachšán. Mekka je příliš daleko, ale on sám se tam nechystá, ačkoliv je jeden z mála, který dodržuje půst<sup>226</sup>.

#### Tádžikistán: zpřetrhání a navázání

Situace na pravém břehu řeky Pjandž byla do 30. let 20. století takřka identická jako v afghánském Váchánu, lidé mezi sebou udržovali kontakty, byť menší než do roku 1895. Rusové neměli tendenci se příliš vměšovat do náboženského života a přehlížet náboženské autority jako zdroj síly na území svých držav. K modernizaci a eliminaci zaostalých přežitků včetně islámu mělo dojít přirozenou cestou pod vlivem nadřazenosti ruské civilizace, tyto základy položil už první generál-gubernátor Turkestánu K. P. von Kaufmann v druhé polovině 60. let 20. století. Zásadní změna přišla se Sovětským svazem a jeho přístupem k jakémukoliv náboženství, které mělo postupně v důsledku společenského pokroku zaniknout, jak abstraktně vyjádřil Marx. Cílem ruských komunistů byla na rozdíl od carské vlády úplná asimilace Střední Asie do nového sovětského systému, což vyžadovalo likvidaci muslimských sociálních struktur jako rivalské mocenské základny<sup>227</sup>. V praxi se to v Pamíru projevilo pronásledováním ismá'ílitských vůdců (*pírů* a *chalífů*), kteří často přecházeli do ilegality, byli zavíráni a vražděni, nebo odcházeli do sousedních zemí, nejčastěji do Afghánistánu. Další ranou bylo úplné uzavření hranic s Afghánistánem coby nesocialistickou

---

<sup>226</sup> Miram (Afghánistán 2013)

<sup>227</sup> EXNEROVÁ, V. *Islám ve Střední Asii za carské a sovětské vlády. Na příkladu jednoho z center oblasti, Ferganské doliny*. Karolinum, Praha 2008, s. 26 a 32

zemí, tudíž byly zpřetrhány nejen náboženské, ale i další sociální, kulturní a ekonomické vazby. Důsledkem této izolace všichni Váchánci a další Pamírci ztratili kontakt s ismá'ílitským *imámem* Ága Chánem III. Ačkoliv se ismá'ílité v GBAO snažili udržet některé náboženské tradice, obřady a rituály, postupem času se z jejich každodenního života vytratily a s určitou mírou zjednodušení lze prohlásit, že na své náboženství během tří generací částečně „zapomněli“.<sup>228</sup> Proces „zapomnění“ se možná zdá nepochopitelný, nicméně takřka všichni starší informátoři z GBAO se shodují na tom, že Sověti jim namísto duchovna poskytli do té doby nepoznané materiální zázemí, které s radostí přijali a na duchovno už v jejich životě nezbylo příliš místa. Tento fakt vypovídá i o předchozím přístupu k ismá'ílije: přístup k náboženství, respektive k jeho pravidlům ani v minulosti nebyl striktní, vždy se jednalo o lokální lidové a velmi volné pojetí.

V dobách SSSR Pamírci věděli, že jsou ismá'ílité, někteří se i tajně modlili *namáz*, slavili muslimské svátky (*ramadán*, *kurban*), praktikovali obřady apod., dokonce i věděli, že mají duchovního vůdce *imáma*, ale neznali jeho jméno ani podobiznu<sup>229</sup>. Jakékoliv náboženské projevy byly vládoucí stranou tvrdě potlačovány a trestány, tudíž všechny rituály, modlitby apod. pochopitelně probíhaly v naprosté ilegalitě. Koncem 80. let 20. století byl v rámci Gorbačovovy *perestrojky* oficiálně nastolen liberálnější přístup k náboženství. V GBAO se objevují noví *chalífové*, kteří mají ale minimální znalosti o ismá'ílije, předané z trosek paměti jejich dědů a pradědů. Situace se lepší v roce 1995, kdy je v Chorogu pod vedením Tajik Religious Education Committee školen několik *chalífů*, v dalších letech jsou někteří studenti posíláni do Londýna na Institute of Ismaili Studies<sup>230</sup>. Po rozpadu SSSR jsou o Ága Chánovi IV. a ismá'ílije informováni všichni Pamírci v GBAO a v květnu roku 1995 49. *imám* osobně do GBAO přijel. Od té doby navštívil pamírskou oblast vícekrát a během návštěvy je přítomno vždy několik desítek tisíc ismá'ílitů z GBAO. Bachtovar uvedl, že poprvé uviděl portrét Ága Chána IV. v roce 1990 v tehdy ještě sovětském časopise *Ogoňok*, který mu věnoval důstojník z Moskvy, ale v Chorogu prý informace o Ága Chánovi IV. měli někteří vysoce postavení státní úředníci už v polovině 80. let. Nekchadam Otambekov, tehdejší 1. sekretář *rajona komiteta party*<sup>231</sup> údajně dostal od Afghánců jeho portrét v roce 1985. V letech 1992–1997 byl Tádžikistán zmítán občanskou válkou, na území GBAO se však

---

<sup>228</sup> Více k tomuto např. ZIMMERMAN, B. *A Society in Transition: Ismá'ílís in Tajik Pamirs*. Diplomová práce. University of Bern 2006

<sup>229</sup> Abdulali, Bachtovar, Iskandar (Tádžikistán 2008), Mirochon a další (Tádžikistán 2006)

<sup>230</sup> BLISS, F. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno-Badakhshan, Tajikistan)*. Routledge, New York 2010, s. 229

<sup>231</sup> obdoba českého předsedy Okresního národního výboru

nebojovalo. Horský Badachšán byl v průběhu občanské války víceméně separovaný od západního Tádžikistánu a Badachšánci byli zásobováni humanitární pomocí ze zahraničí, nejvíce právě Ága Chánovou nadací. Od té doby všichni svého duchovního vůdce považují za spasitele, který jim v těžké době poskytl materiální i duchovní podporu, bez níž by těžko konflikt přežili relativně bez větších problémů. Obdiv k duchovnímu vůdci je skutečně obrovský, v každém tradičním domě mají minimálně jeden portrét Ága Chána, který je pro ně synonymem víry.

Všichni ismá'ílité v GBAO s oblibou říkají, že jejich pojetí víry je velmi volné a že se v jejich případě jedná o islám svázaný minimem pravidel, které musejí dodržovat. Sami svoji víru definují jako „reformní islám“. Málokdo zná skutečná pravidla ismá'ílíji a téměř nikdo je nepovažuje za důležitá. Trefně zhodnotil přístup k vlastní víře informátor Chuš<sup>232</sup>: „Bůh dal člověku rozum a ten s ním může nakládat. Proč máme jezdit na oslu, když máme auta? Ága Chán podporuje pokrok, také přeci nenosí šaty jako 'Alí, kterého je přímý pokračovatel! Jdu s dobou, nemusím se zajímat o náboženské texty, musím však být dobrým člověkem.“ Váchánci v GBAO se nebrání rozličným kulturním vlivům (technika, ošacení, kinematografie, hudba apod.). Postavení ženy je zde o poznání svobodnější než u sunnitů: ženy nemusejí chodit zahalené, mohou se krášlit, samy chodit na ulici, dokonce ani není problém, když je samotná žena v mužské společnosti bez manžela či bratra. Bez větších problémů i (obvykle v rozumné míře) holdují alkoholu se slovy: „Alláh se neřádí“, nebo „Alláh spí“. Konzumování alkoholu je jednoznačně dědictvím ruského a později sovětského vlivu. *Džamatchan* a *namázchan* v GBAO příliš není a jsou minimálně navštěvovány. Lidé proklamují, že se *namáz* modlí každodenně v tradičním domě, ale obdobně jako v případě Afghánistánu se jedná ve většině případů pouze o slova, která jsou zřídka kdy proměněna v činy. Nízký počet oficiálních modliteben a většinový nezájem o ně je nepochybně též důsledkem bývalého režimu, který zakazoval shromažďování za účelem modlitby. Lze shrnout, že na komunismem přetrženou nit ismá'ílíji navázali v GBAO až devótní adorací současného *imáma* spojenou více s materiální pomocí než obecně proklamovanou duchovní posilou.

#### Pákistán: skutečně žitá víra

Zřejmě nebude překvapením, že třetí pojetí ismá'ílíji, se kterým se setkáme v pákistánském Godžalu, bude oproti dvěma předchozím více ukotveno v intencích pravidel

---

<sup>232</sup> Chuš (Tádžikistán 2011)



této ší'itské odnože islámu. To je důsledkem jednak mnohem lepšího materiálně-kulturního zázemí a též určitou imanentní potřebou vymezením se vůči většinovým sunnitským muslimům žijícím v Pákistánu. Váchánci si stejně jako ostatní ismá'ilíté v severní části Pákistánu uvědomují pocit výjimečnosti a výlučnosti vlastní víry, jež je v kontrastu k sunnitskému pojetí islámu značně liberálnější a uvolněnější. Váchánci ve vesnicích při Karakoram Highway i v údolí Čapursan oplývají alespoň základními znalostmi o své víře. Podobná situace je i v údolí Kurumbar. To v praxi znamená, že znají sedm pilířů a snaží se je v rámci možností dodržovat, bez problémů vyjmenují posloupnost všech 49 *imámů*, mají přehled alespoň o stručných dějinách ismá'ilíji, někteří mají i hlubší znalosti, např. o Nasirovi Chusravovi, znají životní příběhy významných *imámů* atp. Většina věřících drží půst a evidentně *džamatchany* i *namázchany* navštěvuje, někteří skutečně třikrát denně, jiní méně často, ale většina alespoň během páteční večerní modlitby (*džuma*). Za nejvýznamnější společnou modlitbu je považována *čandarat*, která se koná večer před novem a jíž se účastní většinou celá vesnice<sup>233</sup>. Modlitebna je skutečně v každé vesnici a téměř vždy je postavena svépomocí jejích obyvatel a její stavba financována veřejnou sbírkou. Význam modlitebny je patrný už z jejího vzhledu<sup>234</sup>, všem záleží na tom, aby stavba byla vzhledná, jelikož reprezentuje významnou část jejich identity – ismá'ilitskou víru.



Obr. 33.: *Namázchana* ve vesnici Mudžavir, údolí Kurumbar, Pákistán 2014

<sup>233</sup> Muhammad Ajvaz, *Šer Abzal (Pákistán 2014)*

<sup>234</sup> Viz obr. 33

Někteří se krom toho modlí i doma. Samozřejmě, najdou se i Váchánci, pro které zapojení se do náboženského života není příliš podstatné, ale ti jsou rozhodně v menšině. Jestliže pro Váchance žijící na území Afghánistánu a Tádžikistánu platí, že k víře přistupuje „zodpovědně“, tj. snaží se dodržovat pravidla atp. ne více než 20 % populace a zbylých minimálně 80 % je k religiózním praktikám spíše vlažných či lhostejných, u Váchanců žijících na území severního Pákistánu je tento poměr opačný. *Pírové* už nejsou prostředníci *imáma* jako v minulých letech, ale v současnosti je tímto termínem označován prakticky každý stařec ponořený do víry, tudíž jeho znalosti ismá‘ílíji jsou velké. V každé vesnici je též *chalífa*, který společně s *píry* dávají ostatním věřícím rady a doporučení, též jsou nezbytnou součástí všech obřadů (svatba, přeb, atp.). Funkce *mukiho* a *kamaríji*, jenž jsou též v každé vesnici, je především čtení *namázu* a dalších modliteb. Současný *imám* Ága Chán IV. je všemi velmi ctěn, většina lidí má jeho portrét na významném místě tradičního domu. Je patrné, že lidé se skutečně řídí jeho rezolucemi v oblasti víry a neakcentují jen materiální podporu, kterou regionu poskytuje, což je samozřejmě v kongruenci s faktem, že Váchánci v Pákistánu mají vyšší ekonomický a životní standard než Váchánci na horním toku řeky Pjandž. Z toho důvodu se i lépe dostanou k náboženské literatuře a zapojují se internetových portálech do diskusí, týkajících se ismá‘ílíji.

## 10. TRADIČNÍ DŮM

***„Tradiční váchánský dům nám poskytuje bohatý materiál týkající se historie tohoto etnika, mnohem širší, než nabízejí jakékoliv jiné historické zdroje“<sup>235</sup>***

*(Asalbek Davjatbekovič Asadulin, etnolingvista)*

### 10.1. Střecha nad hlavou vysoké symbolické hodnoty

Předmětem kapitoly je seznámení se s fenoménem tradiční architektury pamírsko-hindúkušského uzlu, domem, ve kterém takřka všichni horalé již po generace doposud žijí. Stavba vypovídá mnohé o materiální a duchovní kultuře, religiozitě a historii etnik žijících v drsném horském prostředí. Současná symbolika tradičního domu je provázána s ismá'ílitským náboženstvím, původní symbolika vychází ze zoroastrismu, který měl v oblasti zásadní vliv až do 11. století a jeho stopy jsou latentně patrné doposud. Tento typ stavby je v různých variacích stavěn nejen ve Váchánu, ale i v dalších okolních horských destinacích, ve kterých lidé vyznávají ší'tskou větev ismá'ílíja. Lze tedy generalizovat, že většina ismá'ílitů v horských vesnicích staví tento typ domu<sup>236</sup>. Ismá'ílité ve městech, zvlášť na severu Pákistánu, v Hunze a Čitrálu, ale i v centru GBAO Chorogu, v posledních dekádách budují spíše modernější domy, jejichž interiér odpovídá evropskému standardu. Váchánci tradiční dům nazývají *chun*, Šugnánci *čid*, Rušánci *čod*, Goranci a Tádžici *chona*, mluvčí jazyka *khovar dur*, *burušeski hal*, šina *got* a *gudžuri gar*. Tato stavba vysoké symbolické hodnoty je pro některé horaly též jedním z instrumentů jejich sebeurčení a identity, což je patrné zvlášť u Šugnanců a Rušanců v GBAO, kteří vždy, když hovoří o domu, k němu přidají adjektivum „pamírský“. Také jej tak prezentují v odborné i populárně naučné literatuře, obvykle s velkým „P“. Váchánci na území Pákistánu a Afghánistánu vždy hovoří pouze o *chunu* a Váchánci na území GBAO zpravidla také o „Pamírském domu“ nebo o „Váchánském domu“. Mluvčí jazyka šina si též stavbu obvykle spojují s autochtonní etnickou skupinou, používají termín *šinogot*<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> ASADULIN, A. D. *Analiz terminov i ponjatij, vyražajuščich ustrojstva vachanskogo doma-»chun« v entolingvističeskom aspektje. Disertační práce.* Moskva 2013, v závěru textu, nečíslováno

<sup>236</sup> Viz obr. 31

<sup>237</sup> Zuber (Pákistán 2014)

Fenomén tradičního, potažmo Pamírského domu byl zpracován v disertační práci německého architekta Senarclens de Grancyho<sup>238</sup> a věnuje se mu několik statí, též v řadě monografií o pamírsko-hindúkušské oblasti je domu dán prostor, většinou je však řešeno pouze materiální hledisko a architektura<sup>239</sup>. Práce týkající se symboliky domu jsou méně četné, ještě před pár lety byla jedinou prací tohoto typu Šochumorovova filosofická a filosofující kniha Pamír – Země Árjů<sup>240</sup>. Pozoruhodné jsou i práce ruského historika a etnografa Vasilcova, ve kterých se ale věnuje spíše symbolice domu u Šugnanců<sup>241</sup>. Optikou lingvistiky analyzuje dům disertační práce A. D. Asadulina<sup>242</sup>. Z posledních přírůstků lze jmenovat kvalitní ruskojazyčný příspěvek Nazarovy působící v chorogském Institutu humanitárních věd: Pamírský dům v kontextě kultury<sup>243</sup> a stručné, ale věcné informace v knize vachánského duchovního Kurbonšojeva<sup>244</sup>, psané v tádžickém jazyce. V tádžickém jazyce též nedávno vyšla publikace, věnující se konstrukci tradičního domu<sup>245</sup>. Základní

---

<sup>238</sup> SENARCLENS de GRANCY, R. *Siedlung und Gehöft der Wakhi in Nordost-Afghanistan. Dokumentation einer regionalen zentralasiatischen Baukultur. Disertační práce*. TU Graz, Graz 1980

<sup>239</sup> BLISS, F. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno-Badakhshan, Tajikistan)*. Routledge, New York 2010, s. 167–174, FELMY, S. *The Voice of the Nightingale. A Personal Account of the Wakhi Culture in Hunza*. Oxford University Press, Karachi 1996, s. 24–30, GAVRILJUK, A., JAROŠENKO, V. *Pamir*, Planeta. Moskva 1987, s. 239–247, KREUTZMANN, H. *Ethnizität im Entwicklungsprozeß. Die Wakhi in Hochasien*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1996, s. 54–57, KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 167–176, KUSSMAUL, F. *Siedlung und Gehöft bei den Tağiken in den Bergländern Afghanistans*. In: *Anthropos* 60., 1965, s. 487–532, MAMADNAZAROV, M. *Narodnaja architektura Zapadnogo Pamira (tekst lekcii)*. Znanie, Dušanbe 1980, MAMADNAZAROV, M. *Drevnije istoky zodčestva Gornogo Badachšana*. In: *Architektura-Stroitel'stvo-Dizajn*, №01 (42) 2006, s. 28–34, MAMADNAZAROV, M. *Pamjatniki zodčestva Tadžikistana*. Progress-Tradicija, Moskva 2015, s. 426–455, PATZELT, G., SENARCLENS de GRANCY, R. *Die Ortschaft Ptukh im östlichen Wakhan*. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 215–245, SHAHRANI, M. N. *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan. Adaption to Closed Frontiers and War. With a New Preface and Epilogue by the Author*. University of Washington Press, 2002 (druhé vydání, první 1979), s. 66–69.

<sup>240</sup> ŠOCHUMOROV, A. *Pamir – strana Arijev*. Akademija nauk respubliky Tadžikistan. Dušanbe 1997

<sup>241</sup> VASILCOV, K. S. »Obraz mira«: K voprosu o simboličeskom značenii tradicionnogo šugnanskogo žilišča. In: *Radlovskije čtenija: Tezisi dokladov*, MAE RAN, Sankt-Petěrburg 2006, s. 106–111, VASILCOV, K. S. »Alam-i sagir: K voprosu o simbolike tradicionnogo pamirskogo žilišča. In: ?, ? s. 150–179, přístupné z: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-884314-159-6/978-5-884314-159-6\\_06.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-884314-159-6/978-5-884314-159-6_06.pdf) [cit. 13. 3. 2016],

<sup>242</sup> ASADULIN, A. D. *Analiz terminov i ponjatij, vyražajuščich ustrojstva vachanskogo doma-»chun« v entolingvističeskom aspektje. Disertační práce*. Moskva 2013

<sup>243</sup> NAZAROVA, Z. O. Pamírskij dom v kontjeksťje kultury. In: *Tradicionnaja kultura: Naučnyj almanach* № 2, T. 34, 2009, s. 48–57

<sup>244</sup> KURBONŠOJEV, A. *Vachon osorchonai tarich*. Nodir, Dušanbe 2009. Dlužno poznamenat, že Kurbonšojev prakticky přejímá Šochumorovův výklad symboliky, přičemž šugnánskou terminologii nahrazuje terminologií vachánskou.

<sup>245</sup> SAIDIBROIMOV, R., BOSE, P. *Ba zaminlarza tobovar namudani binochoi az sang sochtašuda va tavsiyachoi digari behtar namudani muchiti zist*. Orbita 2015

obecné informace najdeme např. v knize Mamadžerzodžojeva<sup>246</sup>, na webových stránkách a v populárně naučné knize Američana Middletona<sup>247</sup>, který je i autorem turistického průvodce po tádžickém Pamíru, nebo v dalších více či méně odborných, převážně ruskojazyčných člancích na webu<sup>248</sup>. Ze starých monografií nesmíme zapomenout na Rahima, který zřejmě jako první dům zmiňuje obšírněji v literatuře<sup>249</sup>, Olufsena<sup>250</sup> a Schultze<sup>251</sup>. Kvalitně, avšak pouze popisně zpracoval stavbu pamírského domu etnograf Pisarčik<sup>252</sup>, který navázal na Andrejeva<sup>253</sup>. Pisarčik se o jeho symbolice se takřka nezmiňuje, podobně jako Kalandarov<sup>254</sup>. O pamírsském domu byl také natočen jeden dokumentární film<sup>255</sup>, který je značnou měrou z hlediska etnologického diskursu přínosný, obdobnou měrou však také idylický. Prostřednictvím této kapitoly bych i rád revidoval svoji předchozí monografii<sup>256</sup>, protože v uplynulých pěti letech jsem v rámci výzkumů rozkryl další důležité souvislosti.

## 10.2. Stavba tradičního domu

Ve vyšších horských polohách je ráz krajiny v jednotlivých vesnicích obdobný. V souvislosti s domem je velice podstatný všudypřítomný dostatek kvalitního kamení, výtečné jílovité hlíny a dobře rostlých stromů, především topolů. Právě kameny, hlína, topoly a ještě druh vysoké trávy vždy představoval základní a v podstatě kompletní stavební materiál pro tradiční dům. Veškerý stavební materiál je zdarma dostupný v blízkosti vesnic. Kameny

<sup>246</sup> MAMADŠERZODŠOJEV, U. Š. a kol. *Pamir: priroda, istoria, kultura*. Universitet Centralnoj Azii, Biškeek 2007, s. 54–56

<sup>247</sup> MIDDLETON, R. *The Pamirs-History, archeology and culture*. University of Central Asia, Bishkek 2010, s. 41–47, <http://www.pamirs.org/pamiri%20house.htm> [cit. 13. 5. 2016]

<sup>248</sup> <http://avesta.isatr.org/etnograf/Pastukhov001.htm>, <http://badakhshan.hut.ru/pages/kultura.html>, <http://tradiiciadrevnih.ru/a11.php>, [http://lit.lib.ru/e/emelxjanowa\\_n\\_m/text\\_0060.shtml](http://lit.lib.ru/e/emelxjanowa_n_m/text_0060.shtml) [cit. 13. 5. 2016]

<sup>249</sup> RAHIM, M. A. *Journey to Badakshan, with report on Badakshan and Wakhan*. F. D. Press, Simla 1885, s. 4–5

<sup>250</sup> OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, s. 73–86

<sup>251</sup> von SCHULTZ A. *Die Pamirtadschik. Auf Grund Einer mit Unterstützung des Museums für Völkerkunde zu Giessen in den Jahren 1911/12 Ausgeführten Reise in den Pamir (Zentralasien)*. Alfred Töpelmann, Giesen 1914, s. 27–32

<sup>252</sup> PISARČIK, A. K. *Primečanja i dopolnjenja k monografii M. S. Andrejeva „Tadžiki doliny Chuf“, v. II*. In: ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji). vypusk II*. Izdatěl'stvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR, Stalinabad 1958, s. 420–471

<sup>253</sup> ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji). vypusk II*. Izdatěl'stvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR, Stalinabad 1958

<sup>254</sup> KALANDAROV T. S. *Šugnanci*. Moskva 2004

<sup>255</sup> Dokumentární film „Čid“ režiséra Dovlatbeka Kurbanova vyrobila společnost Pamirfilm okolo roku 2000.

<sup>256</sup> DUŠEK, L., *Pamírský dům-harmonie dvou světů*. Univerzita Pardubice, Pardubice 2010



jsou těženy, resp. sbírány, z vyšších poloh, hlína bývá většinou nedaleko řeky Pjandž nebo podél jejích horských přítoků, topoly lidé cíleně sázejí na svých pozemcích či v jejich blízkosti a vysoká tráva planě lemuje povodí Pjandže. Topoly se na podzim porazí a nechají přes zimu vyschnout. Z rovných se staví a křivé jsou použity jako palivo. Dříve bylo běžné, že Pamírci veškerý materiál dopravili na stavbu ručně s pomocí zvířat, nejčastěji oslů, což pochopitelně zabralo poměrně dost času. Tato praxe je běžná i dnes v afghánské části Váchánu, kde takřka nikdo nevlastní dopravní prostředky. V GBAO, Godžalu a údolí Kurumbar současní Váchánci materiál obstarají zpravidla bezplatně s pomocí příbuzných a nejbližších přátel, kteří vlastní nákladní automobil. Šoférovi obvykle platí jen za naftu. V Pákistánu Váchánci čím dál častěji používají ke stavbě domů cement, tento trend se po roce 2000 objevuje i v GBAO. V afghánské části Váchánu jsou v posledních letech čím dál častěji využívány ke stavbě místními vyráběné hliněné cihly sušené na slunci (*chušd*).



Obr. 34: Hliněné cihly sušené na slunci (*chušd*). Kazi Deh, Afghánistán 2014



Obr. 35: Novostavba tradičního domu postaveného z hliněných cihel (*chušd*). Futur, Afghánistán 2014

Příbuzní a přátelé poté vypomáhají i při stavbě domu bez nároku na odměnu, v rámci reciproční instituce *kirijar*. Pomocníci dostanou od hospodáře najíst a napít, ti bohatší zařídí berana a uspořádají velkou hostinu. V GBAO bývá většinou po ruce i několik lahví vodky. V Godžalu a údolí Kurumbar jsou v současné době většinou dělníci placeni, často je dům postaven od základů po střechu bez účasti hospodáře pouze placenými dělníky, tudíž *kirijar* je v tomto ohledu už výjimečnou záležitostí, ale někteří tuto instituci stále využívají<sup>257</sup>. V Afghánistánu je bez *kirijar* stavba domu prakticky nemožná a dělníci jsou placeni opravdu výjimečně. Amir Muhammad, *mir* z Chandutu a jeden z nejbohatších Váchánců v Afghánistánu, uvedl, že při stavbě jednoho z jeho domů v roce 2003 první den stavěli *kirijar*, každý z vesnice symbolicky položil kámen, ale poté veškeré práce prováděli placení dělníci<sup>258</sup>. Tato příbuzensko-sousedská výpomoc *kirijar* představuje ve Váchánu tradiční formu reciproční. Některé práce (např. stavba domu, sekání trávy, sklizeň obilí apod.) se lépe dělají ve větším počtu lidí. Činnost jde potom snadněji a rychleji. Lidé na venkově se všichni navzájem znají a mnoho jich je navíc příbuzných. Považují za samozřejmé pomoci sousedům, nejen proto, že až budou oni sami potřebovat pomoc (opět se stavbou domu či sekáním trávy apod.), vědí, na koho se mají obrátit, ale hlavně z toho důvodu, že je tato vzájemná výpomoc hluboce zakořeněná v jejich kultuře. Důležitý je fakt, že příbuzenské a sousedské aliance se často překrývají, dokonce většinou splývají, tudíž panují obdobné či totožné relace mezi pokrevně příbuznými a sousedy, které vzájemné pokrevní pouto nepojí. Instituce *kirijar* funguje již celou řadu generací, a tak nikoho ani nenapadne o ní pochybovat či se jí nezúčastňovat.

Délka stavby pamírského domu je závislá na čase a materiálu. Většina Váchánců stále zaměstnání nemá, takže čas většinou bariéru nepředstavuje. Jestliže je dostatek materiálu a pomocníků, není problém postavit celé obydlí i s jeho interiérem, který je budován po dokončení střechy, za dva až tři měsíce. Často bohužel nejsou finanční prostředky ani na dopravu materiálu, takže se stavba může protáhnout až na dva až tři roky. Důležitou osobou při stavbě domu je mistr, který je nejzkušenější a nejlépe zná technologický postup. Dříve mistři museli bezchybně znát a řídit veškeré rituály týkající se stavby domu, museli též znát i religiózní význam jednotlivých částí domu, ale to už dnes bohužel není pravda. Každopádně mistr, někdy i dva až tři, na stavbě plní funkci „stavbyvedoucích“ a zároveň nejzručnějších a

---

<sup>257</sup> Zuhleb Hasan, Muhammad Ajvaz, Šer Abzal (Pákistán 2014)

<sup>258</sup> Amir Muhammad (Afghánistán 2013)



nejzkušenějších řemeslníků – zedníků, tesařů a řezbářů. Mistr, nejváženější osoba na stavbě, většinou na venkově není placený penězi, ale v naturáliích (maso, obilí, zelenina). Většina Váchánců se shoduje, že situace domu s ohledem na světové strany není podstatná a spíše se přihlíží k vhodnému umístění v terénu (dostatek slunce, přístup k cestě, zavlažovacím kanálům atp.)

Stavební technologie a vzhled tradičního domu se na venkově nijak zásadně nezměnily, z „nepůvodního“ materiálu jsou používány kromě zmiňovaného cementu někdy i betonové překlady a tvárnice, sklo a kovová konstrukce na střešní okno. Zvláště v Pákistánu, ale i v GBAO s lepší ekonomickou situací a dostupností nových materiálů přibývají na domech plechové přístřešky, plastová okna atp. Co se týče nářadí, které je během stavby používáno, dělníci si vystačí s krumpáčem a lopatou na vykopání základů, kladivem, olovnicí, úhelníkem, provázkem a metrem na stavbu zdí a tesařským náčiním (pila, sekýra, poříz, hoblík) na výrobu trámů a prken z rovně rostlých topolů. Počet lidí, kteří se na stavbě podílejí, se různí. Většinu práce zvládne za občasné asistence mistra stavitel sám, ale minimálně v začátcích a v době, kdy jsou na hotové stěny pokládány trámy, je nutné využít instituce *kirijar*. Nepočítáme-li ženu, která pracovníkům připravuje jídlo a jiné občerstvení, pracuje s mistry 5–25 pomocníků. Při lehčích stavebních úkonech asistují i děti, zpravidla chlapci, pro které je činnost víceméně poctou, stoupne jim sebevědomí, poněvadž se cítí být dospělí<sup>259</sup>. Životnost kvalitně postaveného domu je poměrně vysoká. Informátoři mnohdy uvádějí až neuvěřitelné cifry, ale objektivně lze říci, že když je dům každých cca 20 let důsledně opravován, měl by sloužit 100–150 let. Pamírci s oblibou zdůrazňují, že stavby jsou budovány tak, aby bez větších problémů ustály zemětřesení. Je pravda, že údolí, ve kterých domy stojí, jsou čas od času zasaženy tektonickou činností. Někteří uvádějí<sup>260</sup>, že v roce 1986 bylo v Iškašimském rajonu GBAO zemětřesení a státní stavby z betonu a cihel spadly, ale tradiční domy vydržely. Zatím poslední velké zemětřesení, které si vyžádalo i lidské oběti, s epicentrem ve středu Pamíru proběhlo v prosinci 2015<sup>261</sup> a během něho tradiční domy zůstaly stát, ačkoliv některé byly poškozeny. Údolí Čapursan postihlo zemětřesení v únoru 2016 a domy rovněž stojí.

Na samotném počátku stavby by měl být základní kámen potřísněn krví zvířete (berana či ovce, výjimečně i kozy), které bylo za tímto účelem obětováno. Část masa je hned

---

<sup>259</sup> Alovatšo (Tádžikistán 2008)

<sup>260</sup> Jusufbek, Abdulali a další (Tádžikistán 2008)

<sup>261</sup> <http://earthquake.usgs.gov/earthquakes/eventpage/us100044k6#general> [cit. 13. 5. 2016]

připravena a snědena pomocníky a část je pracovníky konzumována v následujících dnech, během stavění stěn<sup>262</sup>. První kámen pokládá všemi vážená osoba, zpravidla stařec. Pod tento kámen se umisťují mince, v naději na blahobyť a hojnost v budoucím domě<sup>263</sup>. Beran je rituálně usmrcen také ve fázi pokládání dvou horizontálních masivních nosných trámů (*nafsi-kull* a *akli-kull*). Krví obětovaného berana, který je zařiznut na budoucí střeše domu, je zkropen jeden z trámů. Tento rituál se dnes provádí spíš výjimečně, ale např. Malang z afghánského Kazi Deh jej absolvoval při nedávné stavbě domu a ještě doplnil, že v rámci *kirijar* dostávali pomocníci kromě masa kaši (*delil*)<sup>264</sup>. Pisarčik uvádí, že se stavbou domu se začíná ve šťastný den – čtvrtek, tentýž den jsou položeny dva nosné trámy<sup>265</sup>, jiné zdroje uvádějí, že šťastným dnem je sobota<sup>266</sup>.

### Postup stavby domu

Samotná stavba tradičního pamírského domu je v zásadě prostá. Téměř každý dům má půdorys čtverce o straně osm metrů, což je dle odborníka<sup>267</sup> oficiální a správný rozměr. Může se i stát, že některý dům nemá půdorys pravidelného čtverce, ale obdélníku (např. 7 × 8 m, 8 × 8,5 m apod). Rozdíl mezi vzájemně kolmými stěnami nepřesahuje jeden metr, rovnoběžné stěny jsou vždy stejně dlouhé. Výjimečně se vyskytují i domy menší. Pisarčik uvádí, že u Rušanců, respektive Chufců, žijících v Chufské dolině, mají domy čtvercový půdorys a obvyklý rozměr jedné stěny bývá od pěti do šesti a půl metru, zatímco u Šugnanců je běžný čtverec o hraně 8,5 m<sup>268</sup>. Podle výpovědí informátorů z GBAO se domy v 19. a počátkem 20. stol. stavěly buď větší (9 × 9 m, 10 × 10 m), nebo menší, přibližně takových rozměrů, jaké udává Pisarčik. Větší byly domy z toho důvodu, že v nich bydlelo více lidí, resp. rodin. Zatímco dnes dům obývá obvykle jedna, málokdy dvě rodiny (tj. 3–15, většinou 5–8 osob),

---

<sup>262</sup> PISARČIK, A. K. *Primečanja i dopolnjenja k monografii M. S. Andrejeva „Tadžiki doliny Chuf“*, v. II. In: ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji). vypusk II.* Izdatělstvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR. Stalinabad 1958, str. 432

<sup>263</sup> MAMADŠERZODŠOJEV, U. Š. a kol. *Pamir: priroda, istoria, kultura.* Universitet Centralnoj Azii. Biškeek 2007, str. 54

<sup>264</sup> Malang (Afghánistán 2011)

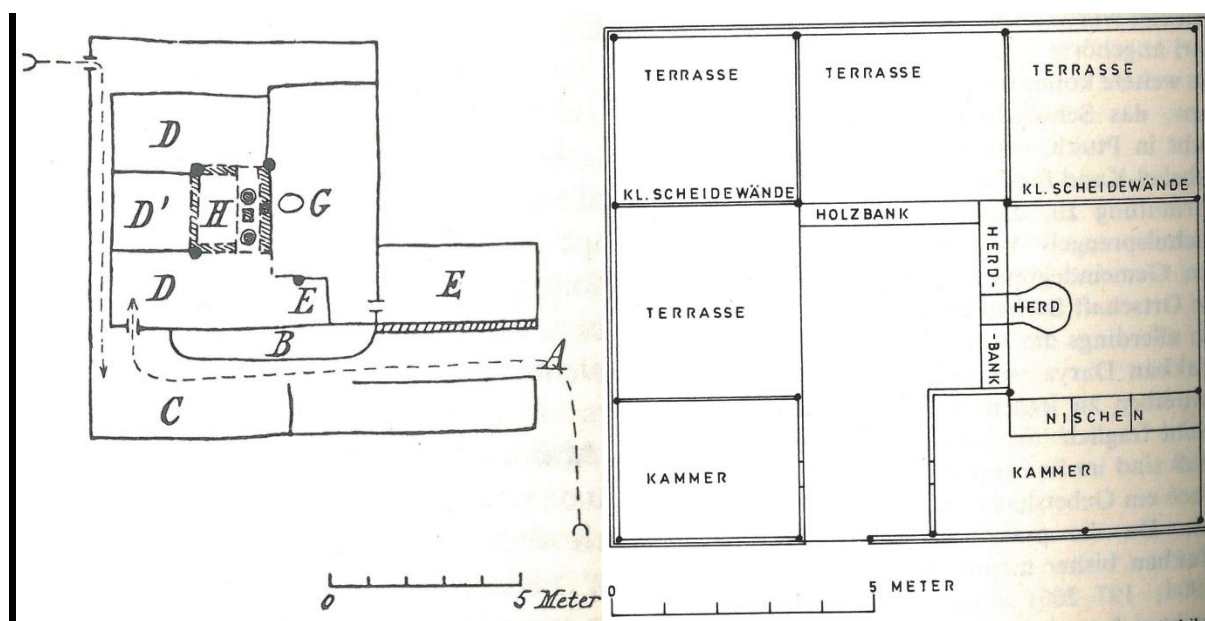
<sup>265</sup> PISARČIK, A. K. *Primečanja i dopolnjenja k monografii M. S. Andrejeva „Tadžiki doliny Chuf“*, v. II. In: ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji). vypusk II.* Izdatělstvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR. Stalinabad 1958, str. 437

<sup>266</sup> Sobotu coby šťastný den zmiňuje většina informátorů a film Davlatbeka Kurbanova *Čid*.

<sup>267</sup> Rozikh (Tádžikistán 2006)

<sup>268</sup> PISARČIK, A. K. *Primečanja i dopolnjenja k monografii M. S. Andrejeva „Tadžiki doliny Chuf“*, v. II. In: ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji). vypusk II.* Izdatělstvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR. Stalinabad 1958, str. 437–428

dříve byl běžně dům obýván rodinami dvou až čtyř bratrů (tj. 10–30 osob). Tato situace je v afghánské části běžnou praxí i 21. století. Rodinou se v tomto případě rozumí rodina hospodáře, tj. hospodář, jeho žena, děti (neprovdané dcery, neoženění synové), event. i neprovdané sestry hospodáře, neoženění bratři a jejich rodiče. Menší domy stavěli ti, co neměli tak početné rodiny, nebo ti, kterým to společenské postavení nebo finanční situace neumožňovala. Menší dům se i rychleji vytopil a lépe se v něm udržovalo teplo. Variabilita rozměrů je zřejmá i z nejstarších pramenů: podle nákresu Olufsena je dům menší, podle von Schultze větší<sup>269</sup>.



Obr. 36: Půdorys tradičního domu dle nákresu Olufsena (vlevo) a von Schultze

Pro lepší explanaci se budeme držet čtvercového půdorysu  $8 \times 8$  m. Nejprve se vykopou 40–70 cm hluboké a 40–60 cm široké základy, které se pečlivě vyplní velkými kameny (*rar*). Pokračuje se stavbou obvodového zdiva, do výšky 2,5– m. K stavbě zdí, resp. stěn (*devol*) je použito kamenů různé velikosti a tvarů, ale stavitel vždy musí dbát na to, aby vnitřní i vnější část stěny tvořila pokud možno co nejrovnější hrana kamene a aby spáry nebyly širší více než jeden centimetr. Zkrátka, kameny se musejí takřka dotýkat, což zajišťuje stabilitu celé stavby. Jako pojivo je používána zvlhčená jílovitá hlína (*šet*), která je po zaschnutí velice pevná a nedrolí se, má tedy vlastnosti malty. V Pákistánu a bohatší Váchánci v GBAO kameny spojují cementovou maltou. Samozřejmě se nechá dostatek volného místa

<sup>269</sup> RAHIM, M. A. *Journey to Badakshan, with report on Badakshan and Wakhan*. F. D. Press, Simla 1885, s. 4, OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, s. 77 a 80, von SCHULTZ A. *Die Pamirtadschik. Auf Grund Einer mit Unterstützung des Museums für Völkerkunde zu Giessen in den Jahren 1911/12 Ausgeführten Reise in den Pamir (Zentralasien)*. Alfred Töpelmann, Giesen 1914, s. 29

pro dveře (*bar*) a okno (*tok*). Jako překlady pro okno a dveře poslouží na plocho opracované kmeny topolů. Zřídka se obvodové zdivo štětuje, tj. spáry se doplňují, respektive jsou vyklínovány drobnějšími úlomky podlouhlých kamenů. Na levém břehu Pjandže je většina domů bez oken, jak tomu bylo v minulosti zvykem. Toto opatření zajišťovalo maximální možnou izolaci tepla během zimy, kdy je velký mráz a maximální možné udržení příjemného chladu během parného léta. V této fázi je hotova jakási „hrubá stavba“.

Následuje vztyčení pěti vertikálních sloupů (pilířů)-nosníků, zhotovených zpravidla z nejsilnějších a nejrovnějších kmenů topolů. Každý z pěti sloupů (*pjandž istin*) musí být umístěn na přesně vymezeném místě, dům má pevně stanovené rozměry. Od důsledně správného postavení nosníků se odvíjí rozmístění ostatních architektonických prvků a vzhled interiéru. Na dvojici a trojici nosných pilířů se poté rovnoběžně s dveřní zdí položí dva dlouhé, masivní, do podoby hranolů opracované trámy (*bui vas*), které spojí pětici vertikálních sloupů s obvodovým zdivem. Mezi dva vertikální sloupy, které jsou situovány u vchodu do domu, je ve výšce cca 200 cm je vklíněno (někdy až po dodělení stropu) ozdobné prkno (*buzkuš*), které nosníky spojuje. Pokračuje se umístováním dalších stropních kulatých (někdy i hranatých) trámů kolmo ke dveřní stěně. 400 cm dlouhé trámy (*mulungchona*) jsou kladeny mezi dva masivní hranoly (*bui vas*). První dva dlouhé trámy blíže ke středu bývají nazývány *kuščub*. Na straně vpravo ode dveří jich je na ploše 200 cm ode zdi sedm a na straně druhé na téže ploše od stěny celkem šest. Zbylou plochu u stěn vyplňují „krátké“ trámy (*sparsk*) o délce 200 cm, kterých je u dveřní stěny 17 a u stěny naproti celkem 18. Počet jednotlivých trámů (i sloupů) souvisí s náboženskou symbolikou domu, kterou často stavitelé znají jen zčásti, takže se dům od domu liší jednotlivým počtem trámů. Sloupů je vždy správný počet, tedy pět. Během výzkumů jsem navštívil okolo 200 tradičních domů. Pouze v jednom případě v GBAO<sup>270</sup> a v šesti případech ve Wakhan Woluswali byl jeden ze sloupů podepřen náhradním, a to z toho důvodu, že původní už byl starý, napadený červotoči a hrozilo jeho podlomení. Dům Šah Ismaila v Kalai-Pandže byl jediný se šesti sloupy a počtem dlouhých stropních trámů 8+8 a krátkých stropních trámů 24+28. Stavení mělo i nestandardně velký půdorys o rozměrech 12 × 12 metrů<sup>271</sup>. Je však běžné, že dlouhých trámů bývá 6+6 či 7+7, 8+7 dokonce i 10+8. U krátkých trámů bývá nepřesnost ještě markantnější, jejich počet se pohybuje v rozmezí 15–23 + 15–23. V některých domech jsou trámy rovné, pravidelné do hladka ohoblované a bohatě zdobené, jinde jsou pokřivené a neotesané. Vše záleží na

---

<sup>270</sup> Nejstarší dům ve vachánském Kišlaku v GBAO Driž. Jeho majitel, informátor Chajrmama (Tádžikistán 2008) tvrdil, že dům je starý 300 let, což je nutné brát s rezervou.

<sup>271</sup> Šah Ismail (Afghánistán 2013)

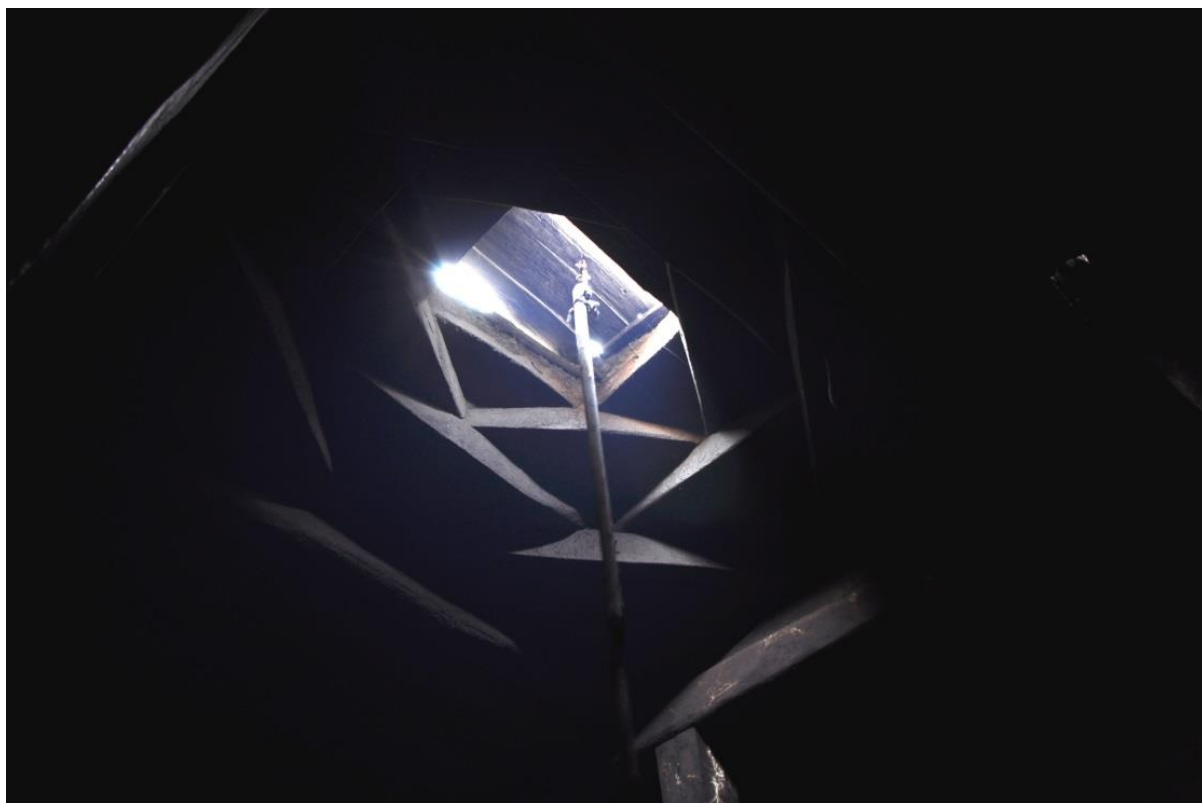
časových, finančních možnostech stavitele a na zručnosti mistra, který stavbu řídí. Těmto odchylkám lidé zpravidla nepřikládají velký význam, role symboliky v tuto chvíli ustupuje do pozadí a všichni se odvolávají na materiální situaci. Stavitel, který měl v době konstrukce domu dostatek topolů, si mohl dovolit více trámů a naopak. Mnozí majitelé domů „s větším počtem trámů“ jsou na nadbytek patřičně hrdí a vnímají tento fakt jako něco, co vypovídá o jejich bohatství.

V této fázi nám uprostřed budoucího stropu zůstává díra o rozměrech  $400 \times 400$  cm. Prostor vyplňuje *čorchona*, čtvercový prkenný strop, ústící ve střešní okno, přičemž první čtverec má hranu 400 cm, druhý je uvnitř prvního a jeho rohy jsou přesně v polovině strany prvního, a zároveň je o cca 15 cm výše, takže tvoří schůdek. Výjimečně je *čorchona* rozměrnější, nebo naopak menší. *Čorchona* se skládá ze čtyř schodovitých, pokaždé o  $45^\circ$  posunutých a o polovinu menších čtverců, než čtverec předchozí. „Schůdky“ jsou zakončeny praktickým střešním oknem (*ricn*), na kterém je posazená malá dřevěná či kovová zasklená konstrukce (sklo: *šiša*). Tudy do domu posléze proniká světlo (*rausani*).



Obr. 37: *Čorchona*, *mulungchona* a *sparsk*. Daršai, Tádžikistán 2014

V drtivé většině domů v afghánské části Váchánu není *ricn* zakončen prosklenou konstrukcí, ale dřevěným poklopem, který se odklápí dlouhým bidlem zevnitř místnosti (*ricn band*). Na levém břehu Pjandže v domech topí v tradiční peci (*grf*) a *ricn* odchází kouř, interiér tomu je z pochopitelných důvodů plný sazí, od kterých je zčernalé vše dřevěné, nejvíce strop a *čorchona*.



Obr. 38: Čorchona. Kazi Deh, Afghánistán 2014

Taková byla běžná praxe i v GBAO a Pákistánu až přibližně do poloviny 20. století, kdy v GBAO nahradila tradiční pec (*grf*) sovětská litinová kamna a v Pákistánu kovová kamna zvaná *bucharí* a skrz *čorchonu* prochází komín (*zit*). Přibližně třetina domácností v GBAO dnes již nepoužívá ani litinová kamna a topí elektrickým přímotopem, v Godžalu i údolí Čapursan kupodivu všichni *bucharí* využívají, ačkoliv interiér tradičního domu přestavěli a přizpůsobili současným trendům. Na snímku níže je zřejmé, že předtím, než hospodář instaloval *bucharí*, se v domě topilo v tradiční peci (*grf*) a kouř vycházel ven *čorchonou*, jelikož všechny trámy a strop jsou stále černé od dehtu a kouře.



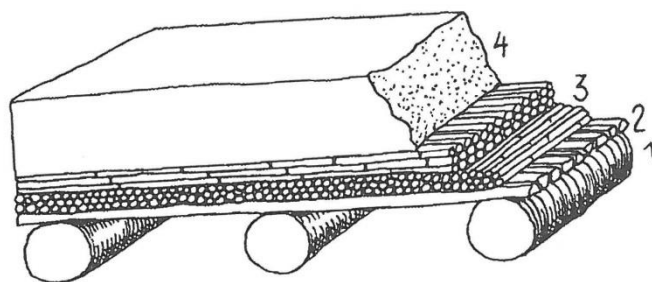


Obr. 39: Čorchona a interiér tradičního domu s kovovými kamny *bucharí*, Zodchun, Pákistán 2014

Zbývá dodělat střechu. Nad stropní trámy jsou umístěny malá dřívka nebo prkna (*tirvič*) (1), jež jsou kladena kolmo na dlouhé a krátké trámy. Přes ně se kolmo položí slabé větvičky (2), na ně zhruba dvou- až třicentimetrová vrstva dutých stébel předem nasušené vysoké trávy (*los*) (3) a (4). Šířka stébel se pohybuje přibližně od 0,3–1 cm, délka nasekaných stébel od 10 do 100 cm. *Los* roste v povodí a okolí řeky Pjandž nebo horských řek a má vynikající izolační vlastnosti. Poté se izolace překryje jílovitou hlínou, stejnou, co se používá jakožto pojivo kamenů. Hlína se posléze postupně v několika vrstvách nanáší na vrchní část domu, čímž se vytvoří střecha (*kut*)<sup>272</sup>.

<sup>272</sup> Srovnej s BLISS, F. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno-Badakhshan, Tajikistan)*. Routledge, New York 2010, s. 168. Z tohoto zdroje je přejatý i obr. 40.





Obr. 40: Řez střechou tradičního domu

V místě, kde končí *čorchona*, vznikne na střeše konvexní kopule o průměru přibližně 70–100 cm a výšce cca 40–50 cm, na kterou se posadí zmiňovaná prosklená konstrukce, jakési „střešní okno“ *ricn*. Vlhkou hlínou se omítnou zvenčí i zevnitř stěny. Aby stěny nebyly příliš hrubé, na zaschlou „omítku“ se posléze nanáší vrstvička „štuku“, budeme-li se držet příměru k našim stavebním postupům. Štuk (*džiliv*) je vyroben ještě větším zvlhčením pokud možno co nejkvalitnější dostupné hlíny. Posléze i někteří stavitelé dokončí „fasádu“ a vnější stěny nabílí vápnem. V Godžalu a údolí Kurumbar jsou v současnosti stěny omítnuty zvenčí i zevnitř cementovou maltou.

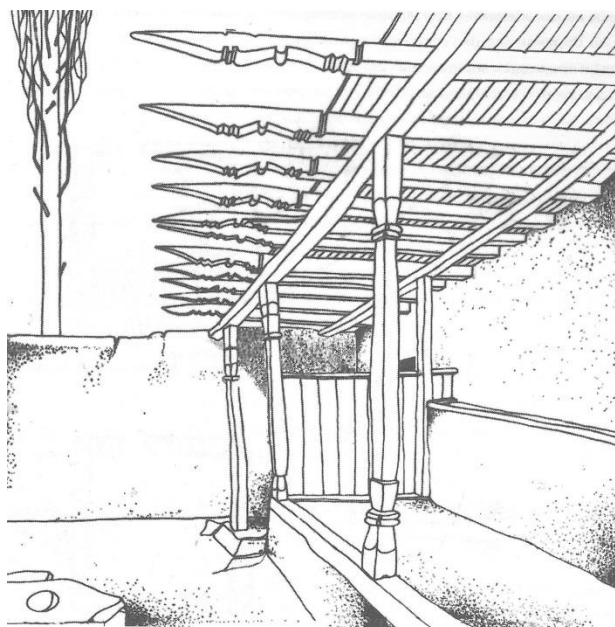


Obr. 41: Téměř dokončený tradiční dům, Mudžavir, Pákistán 2014

Tím však základní stavba pamírskeho domu zdaleka nemusí končit. Drtivá většina domů není pouze jednopokojová, ale jejich součástí je i spíž (*ranz*), která obvykle sousedí se stěnou, jež je nalevo ode dveří. V této části domu je totiž „kuchyň“. Rozměry spížirny bývají většinou 8 × 4–5m, závisí na rozměrech *chunu*. U starších domů bývá ke spíži přistavěna (nebo je její součástí) místnost na skladování mléka a mléčných výrobků (*šírchona*). Pod

úrovni podlahy je někdy sveden potůček, který příjemně ochlazuje vzduch, aby vše zůstalo čerstvé. Součástí spíže byl dříve i úložný prostor, malý sklípek hruškovitého tvaru (*chrnbak*), cca 2–3 m hluboký a 1,5–2 m široký. Váchánci používají pro menší sklep, který navíc vymazávají hlinou, označení *ruv*, ten slouží převážně jako skladiště na obilí, někdy je tento sklep nazýván i *čo*. Stěny sklepa byly vyskládány velkými plochými kameny a kruhový otvor (průměr cca 60 cm) byl přikryt dřevěným víkem nebo plochým oválným kamenem. V současnosti se už sklepy hloubí zřídka, dříve sloužily jako skladiště pro obilí, *boklo*, tj. druh pamírských bobů, mouku a do 60. let 20. stol. se zde i skladovaly tykve a melouny, které do té doby Pamírci pěstovali. Váchánci do počátku 20. stol. na střeše spížírný některých strategických domů stavěli až 7 m vysokou strážní věž *tupchonu*. Věž sloužila jako pozorovatelná a střelna (mívala 8 otvorů) a pomáhala vesničanům zajišťovat bezpečí před nájezdy lupičů a jiných nežádoucích živlů<sup>273</sup>.

Kromě spíže je běžnou součástí stavení chodba či předsín (*drgo*). 3–5 m široká předsín bývá nejčastěji „nalepena“ na stěnu s dveřmi *chunu* po celé její délce. Někdy se staví od základů společně s tradičním domem, jindy je dostavována postupně, vše závisí z největší části na dostatku či nedostatku času a materiálu. Obdobou *drgo* je veranda (*pišvoz*)<sup>274</sup>, která není zvenčí kryta zdí, ale přes den je otevřena a na noc je kryta jen bavlněnou plachtou či velkými šátky.

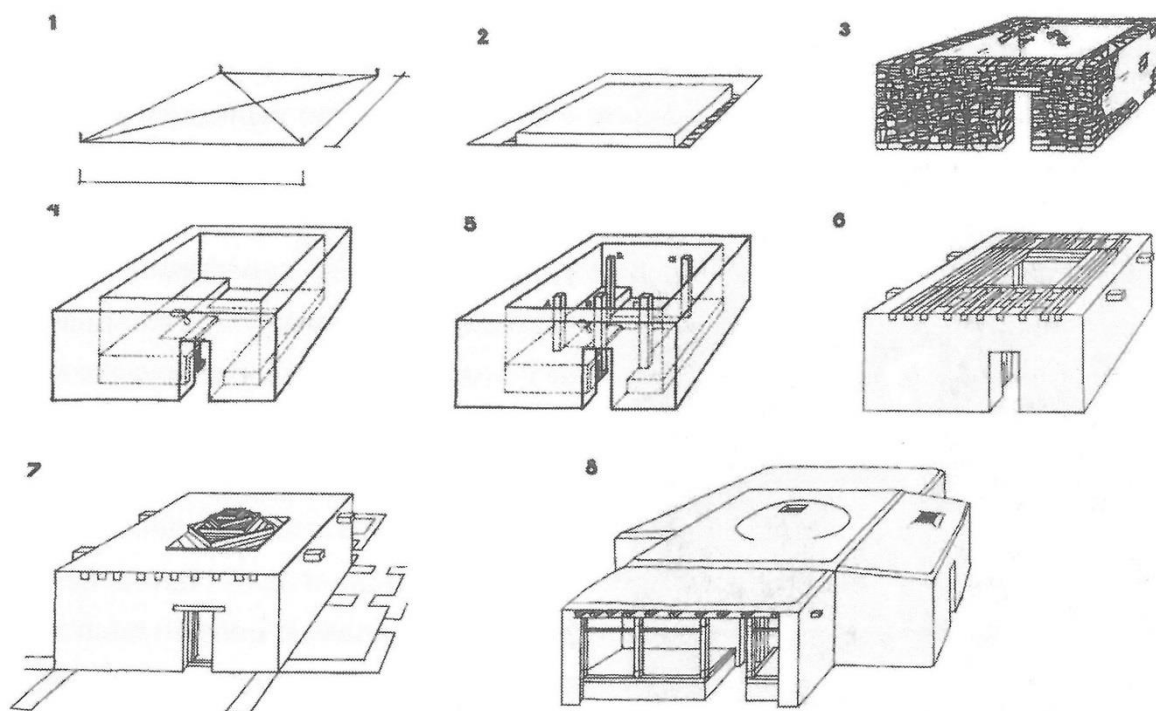


Obr. 42: Veranda *pišvoz*

<sup>273</sup> Bachtovar (Tádžikistán 2008)

<sup>274</sup> Převzato z MAMADNAZAROV, M. *Pamjatniki zodčestva Tadžikistana*. Progress-Tradicija, Moskva 2015, s. 439.

Majetnější si stavějí i druhou místnost (*kušchona*), jež je zpravidla menší než *chun* (4–5 × 4–5 m). Slovo *kuš* v překladu znamená „přídavek“. Jedná se tedy o „místnost navíc“, je stavěna a využívána coby místnost pro hosty. Dlužno poznamenat, že slovem *kušchona* je označován jakýkoliv příbytek, sestávající se z obyčejné místnosti. Např. lidé ve městech, kteří nežijí v tradičním domě, ani ve vícepokojovém bytě, žijí v *kušchonách*. *Drgo*, *pišvoz* i *kušchona* jsou stavěny obdobným způsobem jako tradiční dům, ale k počtu sloupů a trámů se již nevztahují religiózní symboly, takže jejich počet může být libovolný. Výjimku tvoří několik Váchánců v GBAO, kteří trvají na tom, že počet sloupů musí být v jakékoliv místnosti, vyjma *chunu*, sudý, trámů může být libovolně. Důvod tohoto však neznají<sup>275</sup>. Bohatší hospodáři mívají *kušchonu* (někdy i dvoupokojovou *dojomchonu*) postavenou odděleně od domu. Na obrázku 43<sup>276</sup> jsou přehledně znázorněny jednotlivé fáze stavby.



Obr. 43: Jednotlivé fáze stavby tradičního domu

Protože většina Váchánců v chová domácí zvířata (krávy, jaky, ovce, kozy, osly, koně a drůbež), staví pro ně společně s domem noční příbytky (5–15 m od domu) a zimoviště. Mezi

<sup>275</sup> Mirzuaziz, Amirgulchon a Imonbek (Tádžikistán 2008)

<sup>276</sup> Převzato z MAMADNAZAROV, M. *Pamjatniki zodčestva Tadžikistana*. Progress-Tradicija, Moskva 2015, s. 437

těmito prostory bývá dvůr (*auli*). Někteří mají chlévy napojeny přímo na dům. Pravda, na chlévech už si povětšinou nedávají tolik záležet, nemají krásné rovné stěny a někdy ani nejsou „omítnuty“ hlínou.



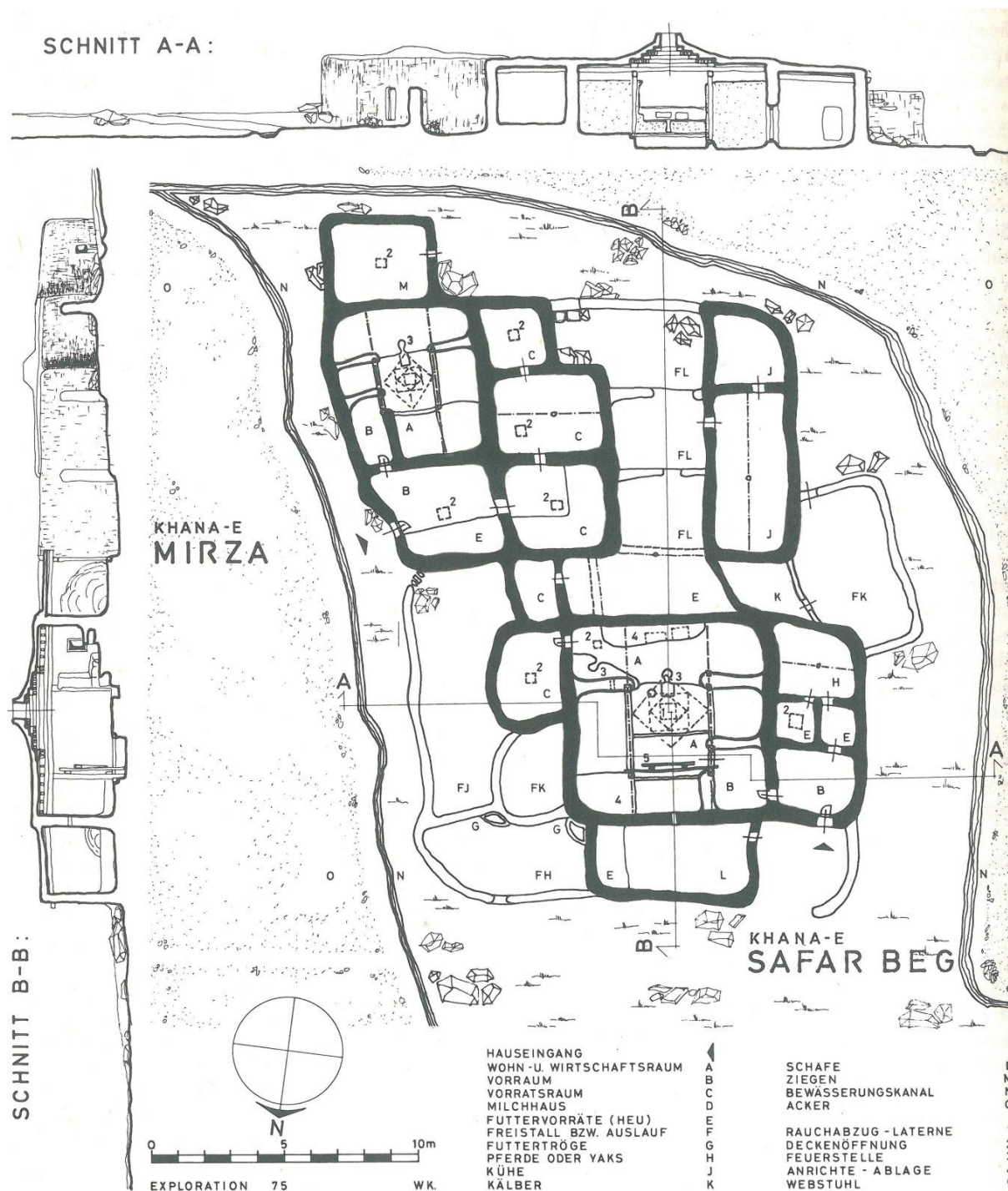
Obr. 44: Chlív (*pucht*), za okénkem prostor pro narozená zvířata (*jost*). Kazi Deh, Afghánistán 2014

Chlív (*pucht*) je zastřešený, 5–10 m dlouhý a 3–7 m široký, vše je odvislé od počtu chovaných zvířat. Je rozdělený na část pro berany a kozy a část pro krávy. V každé části bývá vyhrazené teritorium pro narozená mláďata (*jost*). Někdy bývá součástí hospodářství i prostor pro dobytek bez střechy (*šad*) a samozřejmě též seník. Slepice jsou buď odděleně, nebo v patře nad úrovní chléva. Ve střeších předsíně a chlévů bývá obvyklé též malé střešní okénko *ricn*, někdy se jedná pouze o malý otvor, jindy je zdobeno stupňovitou *čorchonou*. Na kraji zahrady je z kamenů vystavěný suchý „turecký“ záchod. Pro lepší představu příkládám nákres dvou propojených hospodářství v afghánské vesnici Ptuch<sup>277</sup>.

---

<sup>277</sup> PATZELT, G., SENARCLENS de GRANCY, R. *Die Ortschaft Ptukh im östlichen Wakhan*. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 236



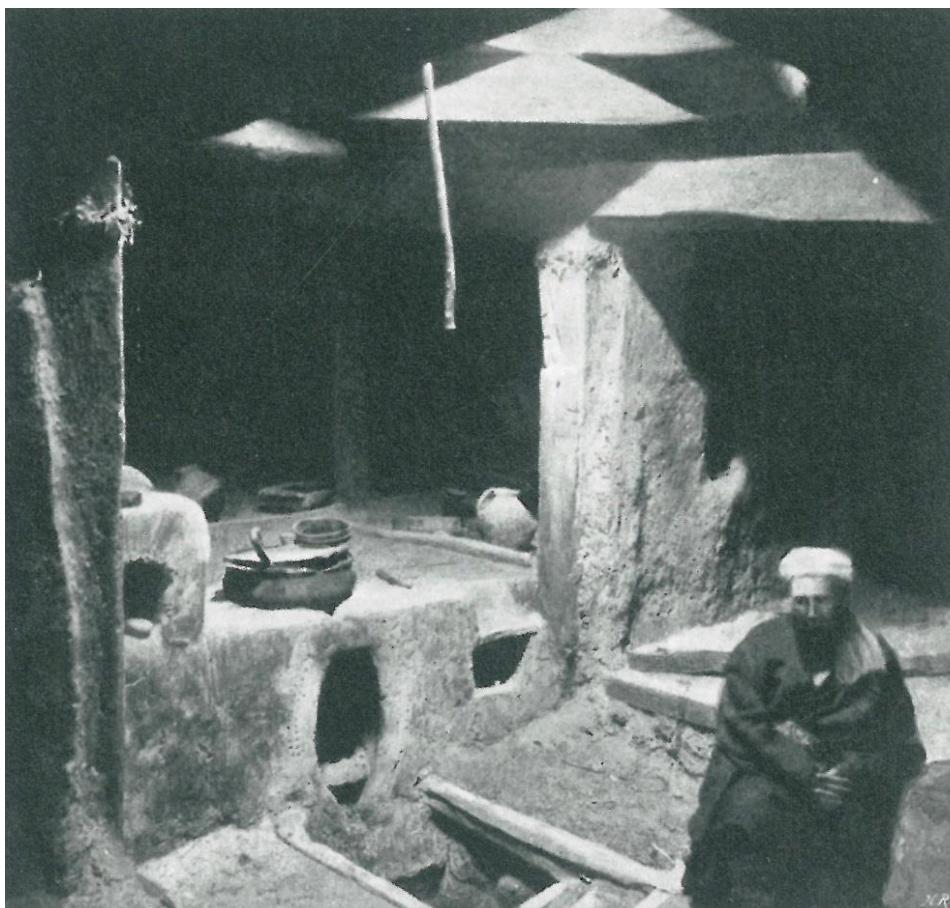


Obr. 45: Půdorys a řez dvou váchánských hospodářství, Ptuch, Afghánistán

### Interiér domu

Jestliže stojíte před více než 40 let starým domem v afghánské, tádžické i pákistánské části Váchánu, vypadají velmi podobně, s jediným zřejmým rozdílem: afghánské domy nemají okna. Rozdíly zaznamenáte po vstupu dovnitř. Interiér domu v průběhu 20. století v jednotlivých částech Váchánu prodělal na první pohled viditelné změny. Zatímco interiér tradičního domu ve Wakhan Woluswali vypadá takřka identicky jako na fotografiích z konce

19. století, v GBAO jsou proporce a části domu zachovány, ale viditelně prošly modernizací: některé části zmizely, jiné přibyly, další byly nahrazeny jinými materiály<sup>278</sup>. V Godžalu a údolí Kurumbar se architektonické prvky vyvíjely částečně svoji cestou, ale základní ráz zůstal zachován<sup>279</sup>. Pokračujme nyní v postupu stavby s ohledem na detaily interiéru domu u afghánských a tádžických Váchánců.



Obr. 46: Interiér tradičního domu, Namatgut (současný Tádžikistán), konec 19. století

---

<sup>278</sup> Viz obr. č. 46, pravděpodobně nejstarší fotografie interiéru tradičního dom, převzato z OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, s. 76, dále obr. 47 a 48.

<sup>279</sup> Viz obr. 50





Obr. 47: Interiér tradičního domu, Kazi Deh, Afghánistán 2014

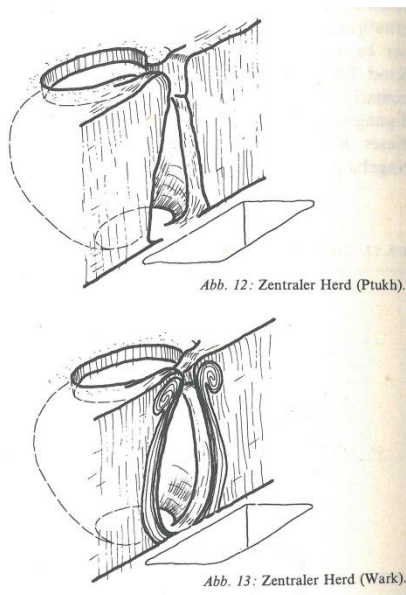


Obr. 48: Interiér tradičního domu, Daršai, Tádžikistán 2014

Jak již bylo výše naznačeno, vnitřní část tradičního domu bývá budována po dokončení střechy. V následujícím popisu vycházím z modelové situace u Váchánců na levém i pravém břehu horního toku Pjandže, kteří mají většinou přístupové dveře v levé části domu. Jestliže jsou dveře v pravé části, situace se částečně mění! Nejprve se mezi pěti nosnými trámy postaví zídka vysoká přibližně 35 cm a prostor od zídky k obvodovým zdem se vyplní



kameny, sutí a hlínou a zarovná do výšky zídky. Posléze se začne s výrobou *raž*, též obecně nazývaných *sandž*. Tento termín je problematické doslovně přeložit, poněvadž se jedná o prostory, kde se běžně sedí, jí, pracuje i spí. Sami informátoři slovo překládali jako „lavice“ či „sedačka“. Dvě základní *raž* a *čallak* mají rozměry  $400 \times 200 \text{ cm}^{280}$ , jsou 40–60 cm vysoké (*čallak* je vysoký 20–30 cm a ve starých domech je pouze hlíněný) a zhotovené z prken, které stavitel získal zpracováním kmenů topolů. Pokryty prkny jsou i prostory vyplňující místa mezi třemi *raž*, rohy *kundž*. První z nich (*past raž*) se nachází mezi sloupy vlevo ode dveří (sloupy č. 5 a č. 2), druhá (*ražsar*, též nazývána *lup raž*) mezi pilíři naproti dveřím (sloupy č. 1 a č. 2). Rohová část u sloupu č. 2 bývá někdy vyvýšena a nazývána *bland raž*. Prostor mezi sloupy napravo od vchodu (č. 1 a č. 3) je 80 cm vysoký a přibližně uprostřed je umístěna kruhová pícka (*grf*)<sup>281</sup>, která se dá po dobu jejího nepoužívání přikrýt prkennou deskou, Váchánci nazývanou *čkyš*. Tato část představuje jakýsi „kuchyňský kout“.



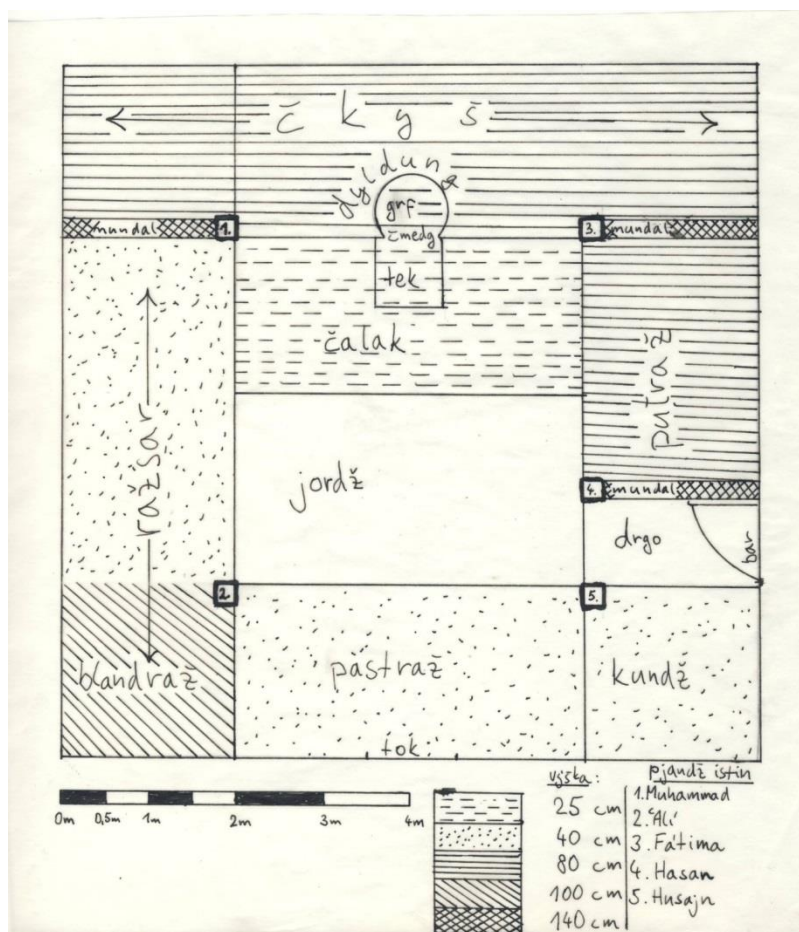
Obr. 49. Tradiční váchánská pec *grf*, vesnice Ptuch a Vark, Afghánistán, 1975

V pravé (u sloupu č. 3) nebo levé (u sloupu č. 1) části *čkyš* je v afghánských domech *bozpron* – krychlovitý výstupek o délce hrany přibližně 40–60 cm. Obvykle v něm bývá otvor na ukládání drobných předmětů. V pravé části (za sloupem č. 2) ještě v nejstarších afghánských domech bývá vyvýšený prostor *ziča raž*, který byl vyhrazen ženě a

<sup>280</sup> Stále se držím standardního rozměru domu –  $8 \times 8 \text{ m}$ . Je-li dům větší či menší, jsou pochopitelně rozměry jednotlivých *raž* přizpůsobeny rozměrům domu.

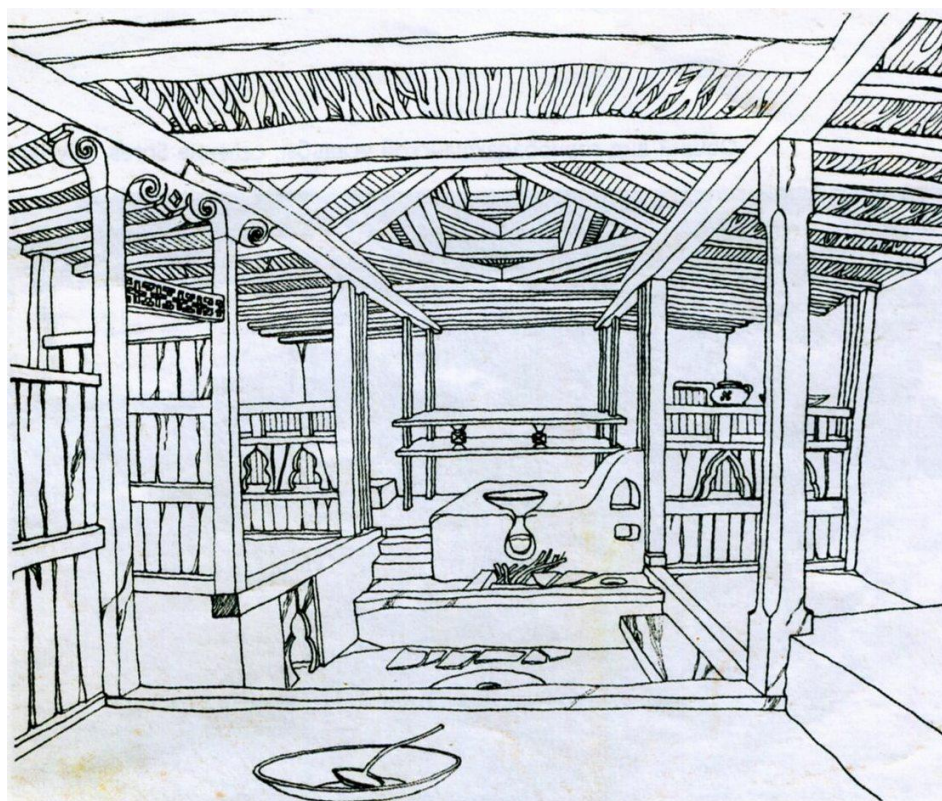
<sup>281</sup> Viz obr. 49, převzato z PATZELT, G., SENARCLENS de GRANCY, R. *Die Ortschaft Ptukh im östlichen Wakhan*. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 240

novorozenému dítěti po 40 dnů. Nutno poznamenat, že v domech stavěných v posledních dvou dekádách se v GBAO pírka *grf* většinou neinstaluje, protože většina domácností již vlastní elektrickou troubu a v letním období většinou vaří venku na dvoře. Třetí lavici, 20–30 cm vysokou *čallak* najdeme napravo od vchodu, navazuje na *čkyš* a jako jediná vystupuje 180 cm před sloupy. Afghánští Váchánci prostor *čallak* dělí na tři části: levá část *pelmadon* je určena k sezení a odkládání různých předmětů (např. koše s dřevem), prostřední část *tek* navazuje na pec *grf*, je zde vyhloubena díra, která slouží jako místo pro spalování odpadků a vymetání popela. Přibližně jednou týdně bývá *tek* vynášen. Část vpravo je samotný *čallak*, který obvykle disponuje malým ohništěm, sloužícím pro dílčí vaření. Je zde ohříván čaj, nebo přehřívány menší porce jídla. *Čallak* a *past raž* v afghánských domech spojuje obvykle *tachta* – dřevěná lavice, přibližně 15–20 cm vysoká a 40 cm široká, sloužící primárně na sezení. 80 cm vysoký prostor mezi sloupy č. 3 a 4 je nazýván *put raž*. Pro roh místnosti u trámu č. 5 se zažil název *kundž*, tj. roh. Ostatní prostor, jenž je v afghánských domech zpravidla hliněný, v GBAO obvykle pokryt prkny, je označován jednoduše, jako podlaha (*jordž*). Prostor mezi vstupními dveřmi a sloupy č. 4 a 5 je považován buď za předsíň (*drgo*), nebo podlahu (*jordž*).



Obr. 50: Uspořádání interiéru ve váchánském domě v GBAO

Variabilní je označení rohů *kundž*. Někteří Váchánci totiž považují za *raž* celý prostor ode zdi ke zdi, jiní zas pouze od sloupu ke sloupu. Někdy nazývají jednotlivé rohy podle hlavních prostor: *čkyš kundž*, *past raž kundž*. V domech u afghánských Váchánců, (dříve tak tomu bylo i v GBAO) jsou jednotlivé *raž* odděleny přibližně metr vysokými stěnami uvnitř domu (*mundal*), které jednotlivé prostory ohraničují. V *mundal* jsou otvory *ryn*, sloužící jako poličky, úložné prostory pro osobní věci apod. Prostornější *ryn*, které jsou k vidění ve starých domech v Afghánistánu, jsou nazývány *zinchona* (*zin* = jezdec na koni) a sloužily pro ukládání koňského postroje. Součástí *mundal* může být i *čelimchona*, prostor k ukládání srpu (*dzitr*) a sekery (*tpar*)<sup>282</sup>. V GBAO jsou dnes *mundal* většinou nahrazeny dřevěnými skříněmi. Původní stav interiéru zachycuje nákres Munavara Mamadnazarova<sup>283</sup>.



Obr. 51: Interiér tradičního váchánského domu ve vesnici Jamg (současná GBAO) v polovině 19. století podle M. Mamadnazarova

Vnitřní stěny *chunu*, eventuálně dalších pokojů, bývají u bohatších vkusně či méně vkusně vyzdobeny. Bývají vymalovány vápnem a poté pomalovány rozličnými barvami a ornamenty, nebo v GBAO polepeny často velice kýčovitými plakáty s náboženskou či jinou

<sup>282</sup> Muhammad Ali (Afghánistán 2011)

<sup>283</sup> Převzato z MAMADNAZAROV, M. Drevnije istoky zodčestva Gornogo Badachšana. In: *Architektura-Stroitel'stvo-Dizajn*, №01 (42) 2006, s. 30.

tematikou. Majetnější mají na stěnách zrcadlo (*ajnuk*), krásné vyšívané či tkané koberce (*kolin*), různé upomínkové předměty a ozdobné nástěnné hodiny. V GBAO je nedílnou součástí každého pamírského domu je fotografie duchovního vůdce Ága Chána, umístěna často na kraji ozdobné spojky vchodových trámů *buzkuš*. V těchto místech se zpravidla nacházejí i jiné religiozní předměty a také hodiny. V Afghánistánu nejsou trámy v interiéru domu natřeny, spíš jsou přímo úměrně ke stáří domu černé od sazí. V GBAO bylo v dobách komunismu běžné trámy natírat hnědým, modrým, žlutým či bílým emailem a též na ně umísťovat fotografie, ale i kresby rodinných předků a příbuzných, což přetrvalo doposud. Na většině *raž* leží v afghánských domech pouze plstěné koberce (*idžin*) vyrobené z ovčí vlny, nebo podobné, ale hrubší *plas* z kozí srsti. V GBAO mívají na těchto tradičních kobercích rozloženy měkké barevné podušky (*bolach*, *tušak*) a polštáře (*varzikh*), na nichž se sedí. Je-li čas k jídlu, rozprostře se *dastarchan*, ozdobný bavlněný ubrus, na kterém se stoluje. U jídla se obvykle sedí na *past raž* nebo *lup raž*, ale součástí vybavení většiny současných *chunů* v GBAO je i stůl a několik židlí, tudíž se většinou obědvá za stolem.

V GBAO vedle vchodu obvykle stojí skříň s knihami, různými dokumenty a eventuálně i šaty. V prostoru *čkyš* se nachází elektrická trouba, někdy i rádio a televize (která může být prakticky kdekoli v stavení). Většina Váchánců v GBAO televizi vlastní, ale není to pravidlem, nicméně je běžné, že lidé mají i DVD a sledují satelitní programy. Celkově lze říci, že nábytek, vybavení a výzdoba každého domu je přímo odvislá od finanční situace rodiny. Nádobí a ostatní kuchyňské potřeby se ukládají do skříně stojící v místech *čkyš*, nebo do spíže. V rozích *kundž* bývá uložena *sanduk* – ozdobná truhla, kterou dostává nevěsta jako věno, též tam je přes den ložní prádlo (*birčodar* – prostěradlo, *tirčodar* – povlečení, *lif* – přikrývka a *takhja*-polštář). Výše uvedené rozmístění předmětů sloužících k denní potřebě nemusí být všude stejné, ale v zásadě se nemění. Ložní prádlo a šaty bývají často skladovány v předsíni, na verandě nebo v *kušchoně*, je-li součástí stavení. Váchánci v GBAO *pec grf*, pokud ji v domu mají, používají spíše symbolicky. Naopak na druhém břehu Pjandže je *grf* stále synonymem pečení chlebových placek *čač*, vaření a vytápěním obydlí, bez kterého by se neobešel každodenní život. Prostor v bezprostřední blízkosti *grf* je nazýván *dyldung*. Kromě dřeva je důležitým palivem sušený kravský trus *zart*, který je v létě sbírán a dosušován v blízkosti domů nebo na jejich střeše.





Obr. 52: Prostor *čallak* a *čakyš* upravený pro moderní bydlení, Daršai, Tádžikistán 2014

V levé části (nebo uprostřed stěny) v prostoru *čakyš* jsou dveře, vedoucí do spíže (*ranz*). Spíž slouží jako zásobárna potravin a dříve, když v domě bydlelo mnoho lidí, tam někteří i nocovali. Na poličkách (*ražyk*) je skladována zelenina (brambory, mrkev, cibule) a ovoce (jablka, hrušky, broskve), ale také různé nádoby: džbán (*prnec* /50–100 l/, *džoga* /10 l/, *vajč* /3–6 l/) na vodu či mléko, džbánek s uchem (*lut*), nádoba na tekutiny (okolo 7 l) *šep*, krajáč (*bočka*), proutěný koš (*sapt*) velký talíř (*ryngrij*), talíře (*pil*) apod. Váchánci v 21. století pochopitelně používají i lžíce, nože vidličky, hrnky, talíře misky apod., většinou čínské výroby. Také tu obvykle bývá sklep (*chrnbak*) na uložení obilí a potravin. Ve spíži na horizontálně u stropu umístěném bidle (*torak*) visí např. sušené maso, špek, zelenina, pytel na různé potraviny anebo oblečení (*chyrđžin*). V části, v níž jsou skladovány mléčné výrobky, nebo ve speciální oddělené místnosti (*šírchona*) visí kožený vak na máslo (*zock*). V ostatních místnostech, které mohou být součástí (*drgo* a *pišvoz*) je vždy přibližně 1–1,5 m široká chodba a přibližně 2–3,5 m široká a 80cm vysoká dřevěná *sandž*. Tyto místnosti slouží jako pokoje pro hosty, nebo jako úložný prostor. V *kušchoně* chodba není, ale členové početných rodin v předsíni či *kušchoně* běžně spí, ostatní většinou spí na *past raž* a *lup raž*.



Obr. 53: Předsíň *drgo*, Daršai, Tádžikistán 2014

V Godžalu a údolí Kurumbar je ve všech domech „kuchyňská“ část *čkyš* prodloužena o další dva metry dozadu (do prostor spíže *ranz*, která je její součástí a ještě pokračuje dál, není však oddělena stěnou), je tedy podstatně větší a její zadní část je nazývána *čkyš* a přední *dyldung*. Ve starších domech je její součástí druhá pec *grf*. S tradičními pískami *grf* se ale v Pákistánu setkáme výjimečně, protože jsou od poloviny 20. století nahrazovány kovovými kamny *bucharí*. Někteří měli *grf* relativně nedávno<sup>284</sup>. Celkově vzato, jsou u interiéry domů u Váchánců žijících v Pákistánu zbaveny původních tradičních atributů (*čallak*, *bozpron*, *bland raž*, *ziča raž* atp.), ale jsou velmi útulné, čisté a plné koberců, podušek a plachet z barevného textilu. Ačkoliv má většina domů topení na elektřinu a elektrickou troubu, ve které pečou chlebové placky *čač*, stále používají kamna *bucharí*, především na vaření jídel a čaje. Z Pákistánu pronikla tato kamna i na afghánský trh, proto se s nimi můžeme setkat v nových domech některých bohatších Váchánců v Afghánistánu.

<sup>284</sup> Amannullah (Pákistán 2014) vyměnil *grf* za *bucharí* v roce 2011.





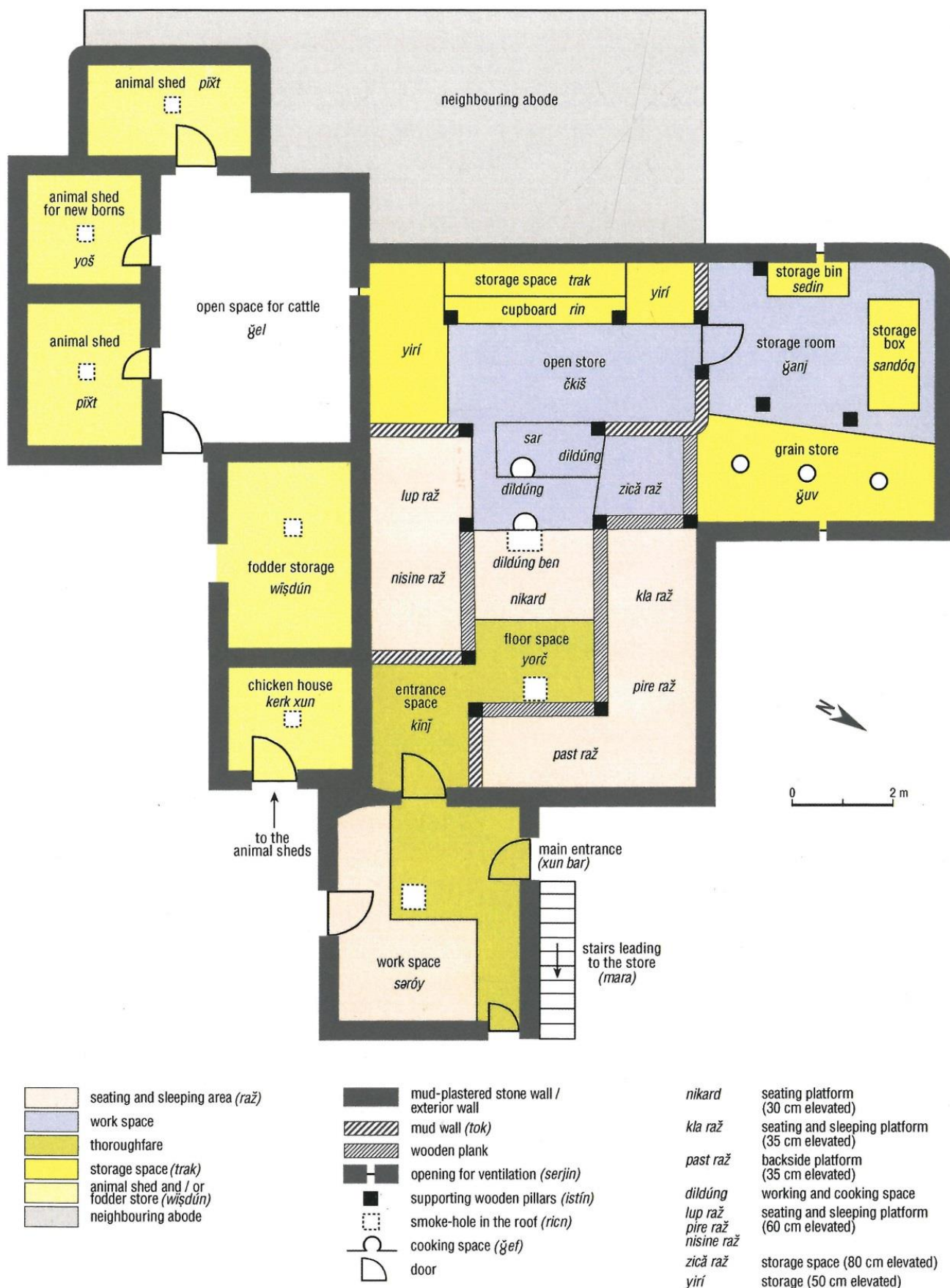
Obr. 54. Interiér tradičního domu přizpůsobený požadavkům 21. století. Ispenč, Pákistán 2014

V Godžalu a údolí Kurumbar mají také odlišné názvosloví pro jednotlivé sedačky *sandž*, respektive *raž*, ačkoliv výše uvedené názvy jednotlivých prostor v domě znají, v praxi používají např. místo *čallak nikard*, místo *put raž nisine raž*, *raž sar* (též *lup raž*) dokonce dělí na dva prostory *kla raž* a *pire raž* a prostor v pravé části „kuchyňské“ části, který afghánští a tádžičtí Váchánci považují za součást *čkyš*, nazývají *lup raž*. *Kla* je váchánský výraz pro kozu, na *kla raž* byly v minulosti během zimy umístovány ovce<sup>285</sup>. Netuší, proč se některé názvy liší od názvů ve Váchánském koridoru a žijí v domnění, že afghánští, tádžičtí (i čínští) Váchánci používají stejné názvosloví, vzhledem k jednotnému jazyku. Vše je patrné z přehledného nákresu<sup>286</sup>.

<sup>285</sup> Mirbaz (Pákistán 2014)

<sup>286</sup> Převzato z KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, s. 171.





Obr. 55. Uspořádání váchánského stavení z poloviny 19. století v Gulmitu, Pákistán

### 10.3. Symbolika domu

Ztotožním-li se s výsledky nejnovějších archeologických, lingvistických a filosofických výzkumů, které shrnul v roce 1997 Šugnánec Abusaid Šochumorov a zasadím je do kontextu tradičního domu, nezbyvá mi nic jiného, než souhlasit s teorií autora, že symbolika domu vychází ze zoroastrijského náboženství, které bylo v průběhu 8. až 12. století vystřídáno islámem<sup>287</sup>. Architektonické řešení zoroastrijského domu plně převzali první pamírští muslimové, kteří ale původní symboliku nahradili symbolikou vlastního náboženství. Lze polemizovat o tom, kolik zoroastrijců k islámu konvertovalo a kolik jich přišlo společně, nebo později na popud Nasira Chusrava, jenž do oblasti pamírsko-hindúkušského uzlu do té doby neznámou ismá'ílitskou formu ší'itského islámu v polovině 11. století přinesl. Jisté je, že islám, který tu zapustil kořeny už před příchodem Nasira Chusrava, nevytěsnil původní zoroastrijskou symboliku úplně, ale řadu prvků od ní přejal, do značné míry došlo k synkrezí zoroastrijských a islámských symbolů<sup>288</sup>. V této kapitole jde primárně o explanaci vnímání symboliky tradičního domu současnými Váchánci, z toho důvodu se nebudu podrobně zabývat původní zoroastrijskou symbolikou, kterou dnes beztak nikdo z Váchánců nezná, a jestliže ano, tak pouze velmi povrchně. Je však nutné pracovat v intencích základních principů zoroastrismu, které už byly nastíněny v kapitole o náboženství. Jen nízké procento Váchánců (odhaduji maximálně 10 %) vůbec tuší, že symbolika tradičního domu vychází ze zoroastrismu. Není se čemu divit, přibližně polovina Váchánců nezná ani symboliku ismá'ílitskou, respektive ji zná velmi povrchně. V této kapitole již vždy nebudu uvádět, kde přesně se jednotlivé části (lavice, sloupy, trámy) v domě nacházejí, případně může čtenář zalistovat několik stránek dozadu, též doporučujeme text konfrontovat s obrázky.

Tradiční dům neplní pouze funkci příbytku, útočiště a střechy nad hlavou, ale zároveň jeho nájemníkům supluje určitý religiózně historický mikrosvět. Ismá'ílité nestaví mešity, ve kterých by se posléze společně modlili, ale tuto činnost provozují buď v *džamatchanách* a *namázchanách*, nebo individuálně, v rámci rodiny či malé skupiny příbuzných či blízkých ve svých domech, jak již bylo řečeno v kapitole o náboženství. *Chuny* (myšleno obecně, abstraktně) jsou již stovky let ze své podstaty prostoupeny duchovním nábojem a energií, takže věřící dosáhne během modlitby kýženého výsledku ve vlastním domě. Každá část domu

---

<sup>287</sup> Srovnej s ŠOCHUMOROV, A. *Pamir – strana Arijev*. Akademija nauk respublik Tadžikistan, Dušanbe 1997. Kapitola o Pamírském domu, s. 116–152, je v knize pouze tádžicky a persky. Na tomto místě bych rád poděkoval PhDr. Slavomíru Horákovi, Ph.D. a Mgr. Liborovi Čechovi, Ph.D., kteří se též podíleli na překladu a interpretaci tádžického/perského textu.

<sup>288</sup> Toto je i jedna z hlavních myšlenek Šochumorova, se kterou se ztotožňuji. V této kapitole vycházím ze Šochumorova výkladu, srovnej s ŠOCHUMOROV, A. *Pamir – strana Arijev*. Akademija nauk respublik Tadžikistan, Dušanbe 1997. Kapitola o Pamírském domu, s. 116–152.

má svůj duchovní symbolický význam. Na druhou stranu je nutné si uvědomit, že ne všichni Pamírci a Váchánci se pravidelně modlí. Většina však zná alespoň základní atributy jednotlivých částí domu a zpravidla i stručnou historii islámu a ismá'ílismu. Lidem ale většinou splývají jednotlivé souvislosti, tudíž je jejich pohled na historii a výklad vlastní religiozity poněkud zkreslený. Věřící, kteří berou víru „více vážně“ a jsou tedy i „religiózně gramotnější“, se v symbolice domu pochopitelně orientují podstatně lépe. Někteří Váchánci, zvláště v Afghánistánu a Pákistánu, naopak symboliku domu nepovažují za důležitou, tudíž ji ani neznají a někteří vše označují za konstrukt, který je uměle dosazený na jednotlivé části stavení. O konstrukt se zajisté jedná, o tom není pochyb, nicméně tento konstrukt se v oblasti pamírsko-hindúkušského uzlu projevuje už několik tisíc let, zrodil se společně s příchodem prvních osídlenců, má svoji minulost, vlastní vývoj a také žhavou současnost. Postupně, prostřednictvím jednotlivých částí tradičního domu se pokusím symboliku, jakkoliv je vykonstruována, rozkrýt.

#### Tři lavice a další horizontální prostory

Už od dob zoroastrijců je v Pamíru zažité, že se příroda, odjakživa všemi vážená a respektovaná, skládá ze třech říší: nerostné, rostlinné, a živočišné. Živočišnou říši tvoří čtyři základní živly: země, voda, vzduch a oheň. Tyto představy o světě jsou v případě domu symbolicky obsažené v třech základních lavicích – *sandž*, též *raž*. V kontextu islámu lavice symbolizují tři nejvýznamnější islámské archanděly: Džabraila, Mikaila a Israfila (v křesťanském pojetí se jedná o Gabriela, Michaela a Rafaela). Názvy jednotlivých lavic znají všichni Váchánci, nelze však říci, že by všichni znali jejich symbolický, popřípadě religiózní význam. První lavice *čallak*, též *nikard* symbolizuje nerostný, neživý svět, je spojena také s rudou. Jejím patronem je archanděl Israfil, který má trubením na roh ohlašovat příchod soudného dne. Ve většině Afghánských domů *čallak* není dřevěná lavice, jako v GBAO a Pákistánu, ale hliněná vyvýšenina, jejíž části (*čallak*, *tek* a *pelmadon*) jsou spojeny s ohništěm, popelem a nečistotou. Druhá lavice *lup raž*, respektive *raž sar*, též *klaraž* symbolizuje rostlinný svět. Jejím patronem je archanděl Mikail, který je zodpovědný za déšť a hromy, jakýsi „archanděl počasí“. Lavice naproti dveřím představuje prostor pro děti a mládež, nebo též prostor pro muže. V její pravé části se nachází místo pro *chalífa*, *mukiho*, *kamariju* nebo jinou váženou či významnou osobu. S touto *raž* jsou spojeny i pohřební rituály, odehrávající se před pohřbem v domě. Toto místo naproti vchodu, u sloupu č. 2, je též nazýváno *pire raž*, což je jasným důkazem dřívějšího významu *pírů* – duchovních vůdců. Když přijde do vachánského domu host či hosté, jsou usazeni a hoštěni na *raž sar*. Tento

prostor je vnímán coby teritorium Muhammada. Třetí lavice *past raž* symbolizuje živočišnou říši, do které spadají vedle živočichů a zvířat také lidé. Je spojena jednak se skotem, jednak se spermatem a jídlem, tedy s věcmi, které zajišťují přežití. Jejím patronem je archanděl Džabrail, který zjevil Muhammadovi Korán, verš po verši, komunikuje také se všemi ostatními proroky. Tato *raž* v domě představuje prostor primárně určený pro muže. Prostor je vnímán jako teritorium 'Alího. Dříve býval v rohu spojujícím *raž sar* a *past raž* budován cca 80–100cm vysoký výstupek *bland raž*, který byl považován za nejčistší a nejposváťejší místo v domě<sup>289</sup>. Právě na tomto místě byly nejčastěji předčítány či z paměti deklamovány modlitby – *namáz*. Ve většině domů na území Afghánistánu *bland raž* stále je, jeho význam bohužel obyvatelé domu většinou neznají, což je i jasným důkazem jejich nepřilíh vášného vztahu k víře, respektive k vykonávání rituálů s ní souvisejících. V nejstarším domu v údolí Kurumbar, dle slov majitele<sup>290</sup> 100 let starého, *bland raž* byl také, ale nikdo z vesnice neznal jeho původní funkci. Sám majitel Amanulláh ve svých šedesáti letech netušil, že by vůbec dům měl mít jakoukoliv symboliku, ačkoliv jako věřící ismá'ílita navštěvoval místní *namázchanu* alespoň jednou týdně.



Obr. 56: *Past raž* s výstupkem *bland raž*, Mudžavir, Pákistán 2014

*Čkyš* představuje prostor určený ženám, je teritoriem Fátimy. Tato část domu je jakýmsi „kuchyňským koutem“, kde ženy připravují pokrmy a vaří. Vprostřed *čkyš* je vybudována kruhová hliněná pícka (*grf*), která slouží jako kamna k vytopení domu, jako zdroj

<sup>289</sup> Bachtovar (Tádžikistán 2008)

<sup>290</sup> Amanulláh (Pákistán 2014)

energie pro ohřívání vody na mytí nebo na čaj, vaření v hrnci, resp. kotli o tvaru polokoule (*kazan*). V píce se též pečou kruhové chlebové placky *chač* (v GBAO nazývané *lepjošky*) o průměru 20–40 cm. Zevnitř má pícka kulovitý tvar a na její vnitřní stěny se lepí těsto, uválené na desce k tomu určené (*nouva*), které rozpálená hlína a oheň propečou z obou stran. Váchánci na obou březích horního toku Pjandže prostor v blízkosti pícky *grf* (cca 50–100 cm okolo) nazývají *dyldung*. Váchánci v Godžalu a údolí Kurumbar nazývají *dyldung* celý prostor okolo pece a *čkyš* prostor za ním, sloužící víc jako spižírna a úložný prostor. Pro některé Váchánce jsou však výrazy *čkyš* a *dyldung* synonymem, používaným pro celý prostor. V místech těsně před píckou (*čmedg*) se ve významných dnech zapaluje rituální lampička *črohdon*. V pravé nebo levé části je v afghánských domech výstupek *bozpron*, na nějž je *črohdon* též odkládán. Otvor v *bozpron* sloužil jako úschovna pro náboženské knihy a předměty, tento prostor míval vážný duchovní náboj, což už dnes Váchánci vědí jen zřídka. V Godžalu je na *dyldung* vyhrazeno během návštěv i místo pro muže, který jakožto mužská hlava rodiny sedí napravo od pece, zatímco žena, coby ženská hlava rodiny sedí na pravo od pece, respektive kamen. Jak již bylo řečeno, v GBAO a Pákistánu je poslední dobou pícka používána čím dál méně, tudíž v prostoru *čkyš*, respektive *dyldung* ženy se pečou na plechu v elektrické troubě. Voda je ohřívána v rychlovarné konvici a pokrmy na elektrickém spirálovém vařiči a v bohatších domácnostech nechybí ani mikrovlnná trouba. Součástí většiny domácností jsou v GBAO litinová kamna, v Pákistánu kovová kamna *buchari*, která rychleji dům vytopí, ti majetnější mají i elektrický přímotop. V zásadě by se dalo říci, že tato „modernizace kuchyně“ je v GBAO patrnější blíže centru Iškašim, jelikož ve východní části Váchánu je stále mnoho rodin, které topí a jídlo připravují tradičně. Ve Wakhan Woluswali je to patrné též, modernějšími přístroji disponuje pouze pár jedinců v západní části distriktu.

Prostor mezi sloupy č. 3 a 4 *put raž*, v Godžalu nazývaném též *nisine raž*, sice nesymbolizuje žádnou z přírodních říší, ale je považován za teritorium Hasana a Husajna. Při svatbě zde sedí nevěsta (v pravé části) s ženichem, jehož místo je nalevo. Podlaha (*jordž*) nic specifického nesymbolizuje, stejně jako rohy (*kundž*), které jsou v tomto případě většinou vnímány jako součást jednotlivých *raž*.

### Pět sloupů

Pět vertikálních pilířů v zoroastrismu symbolizovalo pět důležitých religiózních postav, pro muslimy ztělesňují rodinu Proroka (*Alibajd*), potažmo pětici základních a nejdůležitějších osob ší'itského islámu, tedy i její ismá'ilitské odnože. Zorastriská jména pilířů-jména pěti andělů-ochránců, natož status jejich patronů v zorastriském panteonu,

nezná dnes ve Váchánu takřka nikdo. Informátor z afghánské vesnice Kazi Deh uvedl, že pětka má pro Váchánce specifický význam, už jenom proto, že je synonymem řek Pjandž, což v překladu znamená právě pět. Jeho otec měl vždy přání mít pět synů, což se mu povedlo<sup>291</sup>. Jeden informátor<sup>292</sup> uvedl, že v zoroastrijské symbolice bylo pět pilířů mimo jiné také synonymem pěti světadílů, což je vzhledem k historickým souvislostem dost nepravděpodobné, protože v období do 12. století, kdy mělo zoroastrijské náboženství v pamírské oblasti významný vliv, těžko tamní obyvatelé věděli cokoli o Severní a Jižní Americe, Austrálii, či Antarktidě. Sloup č. 1, zvaný též *šach istin* symbolizuje proroka Muhammada, sloup č. 2 *raž sar istin* prvního *imáma* 'Alího, sloup č. 3 *dyldung istin* jeho ženu Fátimu, sloup č. 4 *jordž istin* druhého *imáma* Hasana a konečně sloup č. 5 *past raž istin* jeho bratra, třetího *imáma* Husajna. Jména jednotlivých pilířů znají ve Váchánském koridoru všichni, včetně dětí školního věku, jejich základní atributy většinou lidé více či méně znají také, někteří ovšem velice povrchně. Někteří Váchánci žijící na území Pákistánu byli velmi udiveni, když jsem se jich ptal na symboliku domu. Než jsem jim vysvětlil, co tím sleduji a načrtl základní konotace jejich tradičního domu, mnozí vůbec netušili souvislosti s ismá'ílitskou vírou, ačkoliv k jejím pravidlům přistupují více či méně poctivě. Tento jev si vysvětluji tím, že většina pákistánských Váchánců navštěvuje společnou modlitebnu, kde jim je ismá'ílíja interpretována v tomto ohledu vzdělanými autoritami, a doma se prakticky nemodlí, proto jejich náboženský *prožitek* není spojen s domem, ve kterém žijí. V kontrapozici k afghánským i tádžickým Vácháncům, kteří, byť k víře vlažnější, občas náboženské mystérium *prožívají* ve vlastním domě, poněvadž modlitebny prakticky nenavštěvují a relevantních informací o ismá'ílíje se jim příliš nedostává, proto je jejich výklad spíše osobní.

Sloup č. 1 pro vyznavače zoroastrismu symbolizoval Suruša-posla božího, ve výkladu ismá'ílíji je personifikací Proroka Muhammada, který je v islámu také poslem božím, což jednoznačně dokazuje dávnou zoroastrijsko-islámskou synkrezi. Nejdůležitější pilíř se nachází v největším středu domu a je jeho hlavní oporou ve všech významech. Připadá na něho ohnisko tíhy a základní zátěž celé náročné architektonické konstrukce domu. Pro *ismá'ility* je však především základním pilířem víry, symbolem věčnosti světa a stálosti domu samotného. Též je synonymem mužské síly a maskulinity. Je s ním spojen obřad ukládání novorozeného dítěte do kolébky. V kontextu rodiny je dědou, moudrým stařešinou.

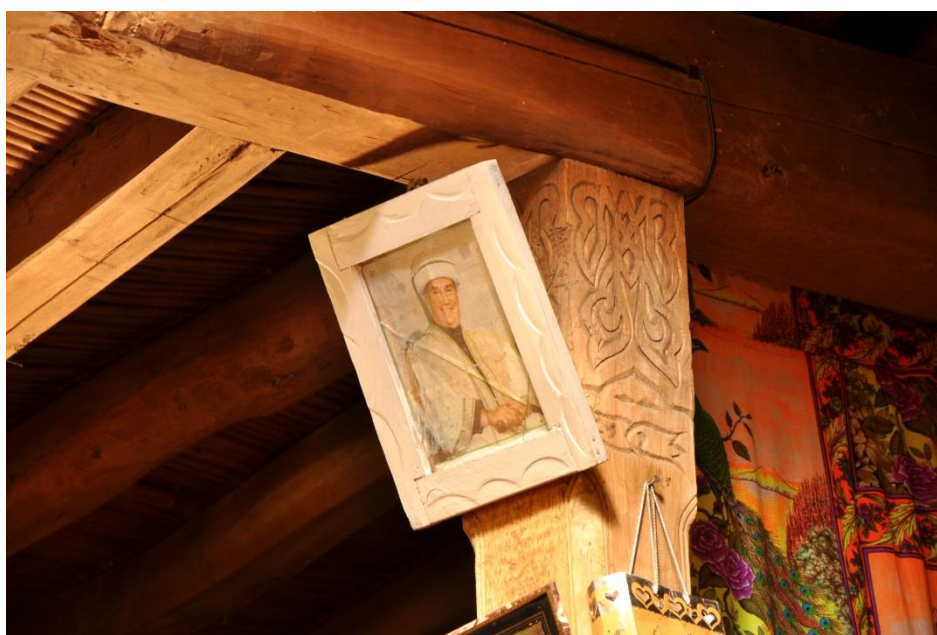
---

<sup>291</sup> Džumagul (Afghánistán 2011)

<sup>292</sup> Amirgulchon (Tádžikistán 2008)



V zoroastrismu byl sloup č. 2 sdružován s andělem lásky Mehrem. Pro ismá'ílity ztělesňuje 'Alího a v prvé řadě je symbolem přátelství, shody, souladu, vyváženosti a jednoty. Také ztělesňuje odvahu, výdrž, sílu a sveřepost. V kontextu rodiny je otcem a zeťem. Pro ší'ity (ší'a = strana 'Alího), zvláště pro ismá'ílity je častokrát postava prvního ší'itského *imáma* 'Alího v určitých ohledech důležitější než postava proroka Muhammada. V drtivé většině tradičních domů v GBAO právě na 'Alího sloupu visí zarámovaná fotografie současného 49. *imáma* Ága-Chána. V domech pákistánských a afghánských Váchánců portrét 49. *imáma* není samozřejmostí, i když někteří ho mají. V Afghánistánu je absence způsoben více nedostupností portrétu, řada informátorů uvedla, že by si ráda Ága Chána doma vystavila. V Pákistánu si ne příliš ostentativní prezentaci ismá'ílitského duchovního vůdce vysvětlují opět tím, že lidé svoji víru více žijí a *prožívají* v praxi, proto jejich odpověď na otázku, proč nemají Ága Chána vystaveného v domě: „protože ho mám v srdci“<sup>293</sup>, doprovázená upřímným úsměvem zní možná pateticky, ale upřímně.



Obr. 57: Sloup 'Alí s portrétem Ága Chána IV., Daršai, Tádžikistán 2014

Pro zoroastrijce byl třetí sloup symbolem bohyně ohně Anahity. Ismá'ílité ho ztotožňují s dcerou proroka Muhammada, a zároveň ženou *imáma* 'Alího, Fátimou. Na pilíři lze poměrně jednoduše a příkladně dokázat synkrezi zoroastrismu a islámu, jež je zcela frapantní. Jediným „ženským“ pilířem, jak v případě zoroastrijské, tak v případě muslimské symboliky je právě tento. Anahita je bohyně ohně, není tedy náhoda, že sloup *dyldung istin* se nachází v blízkosti *dyldung*, prostoru určeného výhradně pro ženy, jehož součástí je i píčka,

<sup>293</sup> Šerabzal (Pákistán 2014)



schránka pro ohniště. Pro zoroastrijce je oheň nejvýznamějším symbolem, hlavním atributem Ahura Mazdy. Sama pec *grf*, jakožto schránka pro oheň, je v životě Váchánců osobitým oltářem. Všichni jsou si vědomi, že ohniště vždy musí zůstat čisté, nesmí se do něj házet cokoliv špatného a nelze se před ním dopouštět čehokoliv špatného. V důležité okamžiky se na jeho okrajích zapalují obětní kadidla. Pro ismá'ílity je tento pilíř symbolem čistoty, krásy, domácí pohody, mateřství a výchovy dětí. V kontextu rodinného kruhu personifikuje matku a dceru. Na sloupu často visí zrcadlo, u Váchánců chápáno coby ženská záležitost spojovaná s krášením dívek a žen.

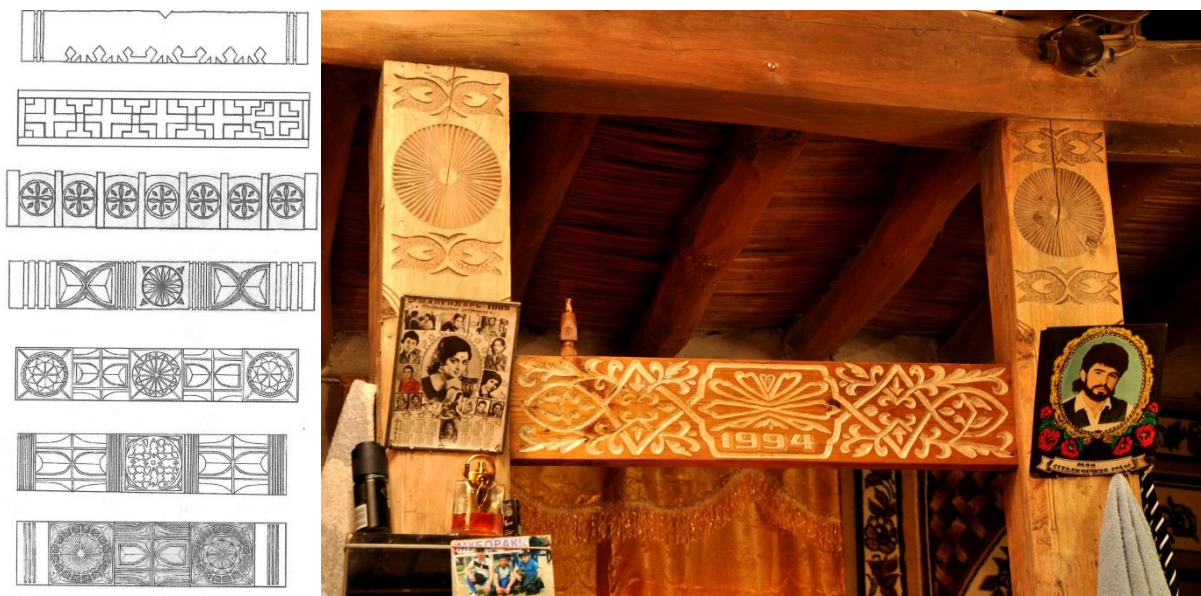
Čtvrtý sloup je v zoroastrismu souvztažný s bohem země, respektive půdy Zamjidem a v ismá'ílíje ztělesňuje staršího syna 'Alího, druhého *imáma* Hasana. Pátý sloup je v zoroastrismu pojen s andělem rozbřesku Azarem, v ismá'ílíje personifikuje třetího mladšího syna 'Alího, Hasanova mladšího bratra, *imáma* Husejna, jenž zemřel mučednickou smrtí v bitvě u Karbalá'. Pata sloupu Hasan se dotýká podlahy (stejně jako ostatní sloupy), zatímco pata sloupu Husajn nikoliv. Hasan bývá symbolicky spojován se zemí, resp. půdou a je dokonce považován za ochránce země (proto se i dotýká podlahy), což je další jednoznačný důkaz synkreze zoroastrismu a islámu. Hasan se prý země dotýká také proto, že na rozdíl od Husajna, neměl na Zemi pokračovatele<sup>294</sup>. Společně Hasan a Husajn symbolizují nauku, učení a též následovnictví a pokračování. V kontextu rodiny symbolizují bratrství.

Oba sloupy jsou cca v dvoumetrové výšce spojeny ozdobným, různě zdobeným prknem (*buzkuš*), které představuje dvě podané ruce Hasana a Husajna, symbol bratrství vzájemnosti. Ornamentální dřevorezby na *buzkuš* mají hlubokou historii, dosahující až k zoroastrijským kořenům. Některé symboly jsou staré stovky i tisíce let, jiné jsou poměrně mladé, zkrátka mění se a vyvíjejí současně s dobou. Nejčastější je motiv slunce, též jeden z klíčových motivů zoroastrismu<sup>295</sup>. Proto se zde setkáme s prastarými staroperskými symboly, ale i např. i pěticípou hvězdou. Na *buzkuš* Pamírci také často umisťují portrét Ága Chána, též rohy symbolizující sílu. Původní účel tohoto ozdobného prkna byl ten, že se na něj věšel rituálně zabitý beran či kozel, kterému se zde odřezávala hlava a stahovala kůže, dnes už se toto děje jen výjimečně. *Mir* z afghánského Chandutu má ve svém domě na *buzkuš* vyřezaný nápis v perštině „Drazí hosté, vítejte“.

---

<sup>294</sup> Mubarakšo (Tádžikistán 2006)

<sup>295</sup> Viz obr. 58, převzato z MAMADNAZAROV, M. *Pamjatniki zodčestva Tadžikistana*. Progress-Tradicija, Moskva 2015, s. 448



Obr. 58: Vlevo různé ornamentální motivy na *buzkuš*, vpravo dřevořezbou zdobený *buzkuš* s vročením stavby domu a dřevořezbou zdobené sloupy Hasan a Husejn, Daršai, Tádžikistán 2014

### Stropní trámy

Islámský výklad dvou masivních stropních horizontálních trámů, respektive překladů (*bui vas*), je dle Šochumorova plným převzetím a následnou parafrází zoroastrijského religiózního výkladu. V zoroastrismu dle několika informátorů<sup>296</sup> ještě navíc první trám personifikoval *Ahura Mazdu*, Boha dobra a světla a druhý trám jeho protivníka *Angra Mainjuše*, Boha zla a tmy. Oba trámy představují důležitou oporu pro střechu domu, paralelně symbolickou s nebem. První masivní, na hlavách pilířů Muhammada a 'Alího horizontálně umístěný trám *akli-kull* symbolizuje měsíc (*makh*) a druhý *nafsi-kull*, spojující hlavy Fátimy, Hasana a Husajna, je patronem slunce (*jir*). Měsíc je zároveň synonymem duchovního (onoho) světa a slunce symbolem pozemského světa. Někteří informátoři uváděli, že dva trámy symbolizují ještě muže a ženu<sup>297</sup>, také „správnou duchovní cestu“<sup>298</sup> nebo následující binární opozice (včetně výše zmíněného dobra a zla, světla a tmy): život a smrt, mládí a stáří, lásku a nenávist<sup>299</sup>. Též je dvěma trámům někdy přisuzován Vyšší rozum, ztotožňovaný s úřadujícím ismá'ílitským *imámem* (trám *Nafsi-kull*) a Lidství, které člověka odlišuje od zvířat (trám *Akli-kull*). Informátor, který toto uvedl, je také přesvědčen, že čtyři stěny domu

<sup>296</sup> Mirzuaziz a Karamali (Tádžikistán 2008)

<sup>297</sup> Rachim, Nusairi a Kamon (Tádžikistán 2006)

<sup>298</sup> Amirgulchon (Tádžikistán 2008)

<sup>299</sup> Amirbek, Nekbacht (Tádžikistán 2006)

jsou symbolem čtyř nejdůležitějších náboženských knih a postav, jež jsou s nimi spojovány: Zabur (David), Talmud (Mojžíš), Bible (Ježíš) a Korán (Muhammad)<sup>300</sup>.

Na příkladu dlouhých a krátkých stropních trámů je nejvíce patrná roztržitost a neucelenost výkladu (religiózní) symboliky domu. Podíváme se nejprve na „oficiální“ výklad podle Šochumorova<sup>301</sup>, který vzápětí bude doplněn o různé lokální varianty explanací:

Dlouhých trámů *mulungchona* je celkem třináct: šest (A) nad *čkyš* a sedm (B) nad *past raž*.

V zoroastrismu měly dlouhé trámy následující konotace:

(A): Jedná se o základní atributy *Ahura Mazdy*, někdy vnímané jako samostatné duchovní bytosti:

1. *Vohu manah*: zdravá mysl
2. *Aša vahišta*: spravedlnost
3. *Chšatra vajra*: duchovní síla
4. *Spenta armaiti*: zbožnost
5. *Haurvatát*: zdraví
6. *Ameratát*: věčnost

(B): Byly ztotožňovány s kosmickými tělesy:

1. *Churšed*, též *Óftób*: Slunce
2. *Mohtob*: Měsíc
3. *Zuhal*: Saturn
4. *Muštari*: Neptun
5. *Mirrich*: Mars
6. *Zuhra*: Venuše
7. *Atorud*: Uran

Pro *ismá'ilíty* jsou významy dlouhých trámů následující:

(A): Personifikují šest základních islámských proroků uznávaných muslimy:

1. *Adam*
2. *Ibrochim*: Abrahám
3. *Nuch*: Noe

---

<sup>300</sup> Chuš (Tádžikistán 2011)

<sup>301</sup> ŠOCHUMOROV, A. *Pamir – strana Arijev*. Akademija nauk respubliky Tadžikistan. Dušanbe 1997, str. 137–144. Názvy kurzívou jsou uvedeny tádžicky, resp. persky.

4. *Musa*: Mojžíš
5. *Isa*: Ježíš
6. *Muhammad*

(B): Reprezentují sedm *hududi dín*, tj. sedm „hranic víry“, v přeneseném významu sedm „religiózních teritorií“. Jedná se o religiózní metafory:

1. *Notik*: Řečník
2. *Asos*: Základ, též Kořen
3. *Imám*: Duchovní vůdce
4. *Hudždžat*: Dokument, přeneseně též „Důkaz“ či „Argument“, též „Pravda“, která nepotřebuje důkazů.
5. *Doj*: Modlíci se
6. *Mázún*: Ten, který dostal povolení
7. *Mustadžib*: Vyslyšený (uspokojený) Bohem

Objektivně lze říci, že zoroastrijskou symboliku dlouhých stropních trámů Váchánci neznají vůbec; okrajově, resp. nedostatečně, ji znají pouze zcela výjimečně někteří *chalífové*. Oproti tomu islámskou symboliku *mulungchona* lidé v GBAO většinou alespoň částečně znají, většinou jsou schopni vyjmenovat alespoň čtyři až pět z šesti proroků, mnohdy ale netuší, že je symbolizují stropní trámy. Afghánští a pákistánští Váchánci opět symboliku znají jen ve výjimečných případech. Zajímavé je, že pro drtivou většinu informátorů obeznámených se symbolikou domu (více než 90 %) skupina sedmi střešních dlouhých trámů nesymbolizuje sedm *hududi dín*, ale personifikuje prvních sedm ismá'ílitských *imámů*:

1. 'Alí ibn Abí Tálíb
2. Hasan
3. Husajn
4. 'Alí Zayn al-'Ábidín
5. Muḥammad al-Bákir
6. Dža'far as-Sádik
7. Ismá'íl ibn Dža'far

Krátkých trámů by mělo být podle většiny informátorů celkem 35, 18 nad *past raž* a 17 nad *čkyš*. Šochumorov se o krátkých trámech nezmiňuje, ale podle všech informátorů, kteří se k významu krátkých trámů vyjadřovali, se jedná o 18 *kamarbasta* a 17 *miombasta*, tj. 35

nejvěrnějších následovníků Husajna, kteří společně s ním zahynuli roku 680 v bitvě u Karbalá'. 18 *kamarbasta* symbolizuje 18 kožených řemenů<sup>302</sup>, za kterými mělo 18 bojovníků zbraně a 17 *miombasta* 17 šátků, jež sloužily též jako opasek na zavěšení šavlí zbylým sedmnácti bojovníkům. V tomto ohledu ale výklad poněkud kulhá, jelikož u Kerbelá zahynulo společně s Husajnem dalších 72 bojovníků, kteří do jednoho podlehlí přesile<sup>303</sup>. Čech uvádí, že se toho dne Husajn obrátil na své druhy: 72 bojeschopných mužů, z nichž 18 pocházelo z pokrevní linie 'Alího<sup>304</sup>, což potvrzuje 18 *kamarbasta*. Přežil pouze Husajnov syn, pozdější čtvrtý *imám* 'Alí Zayn al-'Ábidín. Informátoři často uvádějí, že zbylých 37 zahynuvších osob byly ženy a děti, nebo sčítají ostatní části domu, a nakonec nějakým způsobem vždy dojdou k číslu 72<sup>305</sup>, což je exemplární případ toho, že jednoznačný a ucelený výklad symboliky tradičního domu je často kroužením na tenkém ledu. Další varianta výkladu stropních trámů hovoří o tom, že krajní krátké trámy – 35 nejvěrnějších ochránců Husajna – jsou paralelně ochránci šesti proroků a sedmi *imámů*<sup>306</sup>. V další verzi jsou považovány krátké trámy za malé národy, dlouhé trámy za velké národy a malá dřívka mezi nimi (*tirvič*) personifikují lidi<sup>307</sup>. V některých případech si i majitelé domů stojí za tím, že dlouhých trámů má být 7+7, přičemž sedmý prorok údajně ještě přijde, protože Muhammad je předposlední<sup>308</sup>. Sedmý trám je tedy někdy symbolicky chápán jako skrytý *imám mahdí*, spasitel a dovršitel. Ti, kteří mají ve svém domu „nepřesný“ počet stropních trámů, si jsou ale z větší části vědomi, že se to na 100 % neshoduje s přesnou explanací religiозní symboliky, přesto to za žádný „duchovní handicap“ nepovažují. *Chalífa* z Kazi Deh tvrdí, že stropní trámy žádnou symboliku, natož pak religiозní, nemají, jejich funkce je pouze praktická a počet zcela libovolný<sup>309</sup>.

---

<sup>302</sup> Ve střední Asii je zavázání opasku *kamar basta* spojeno i s nejdůležitějším obřadem různých tradičních řemeslníků, vysvěcením učedníka v mistra. Srovnej s HEJZLAROVÁ, T. *Umění a řemeslo Střední Asie. Textil a šperk*. Univerzita Karlova, Praha 2014, s. 24–26.

<sup>303</sup> Srovnej s YOUSAF, M. M. *A One Study of Islamiat*. Shaharyar Publishers. Lahore 1998, str. 532–533

<sup>304</sup> ČECH, L. *Írán a kultura mučednictví. Od zbožnosti k protestu*. Academia, Praha 2016, s. 137

<sup>305</sup> Např. Murodmamad (Tádžikistán 2008) k číslu 72 došel následovně: 18 *kamarbasta*+17 *miombasta*+6 proroků+7 *imámů*+2 masivní trámy+4 živly (*čorchona*)+*buzkuš*+*čkyš*+*ricn*=57, přičteme ještě 5 sloupů vynásobené třemi lavicemi a dojdeme k číslu 72.

<sup>306</sup> Alior (Tádžikistán 2008)

<sup>307</sup> Safar (Tádžikistán 2008)

<sup>308</sup> Chajrmama (Tádžikistán 2008)

<sup>309</sup> Ghulam Ali (Afghánistán 2011)

## Čorchona

Čtvercový stupňovitý schodovitý strop, ústící do střešního okna symbolizuje čtyři elementární živly (*cebür anosir*) – oheň (*rachnik*), vzduch (*avo*), vodu (*jupk*) a zemi (*šet*). Tuto symboliku přejali ismá'ílité od zoroastrijců, pro které *čorchona* mimo jiné představovala symbol árijských kmenů – svastiku, symbol věčného pohybu, jež je hlavním důvodem vzniku a vývoje vesmíru, přírody a života na Zemi. Árijská svastika (na rozdíl od nacisty zneužitého symbolu levotočivé svastiky) je pravotočivá, jelikož směr hodinových ručiček je přirozený pro přírodu. Vrchní vertikálně tažené křídlo symbolizuje oheň a spodní vertikální křídlo vzduch. Horizontální křídla jsou symboly země (vrchní) a vody (spodní). V árijské filosofii je právě příroda kombinací těchto čtyř elementů. Vše je z nich plozeno a na konci se do nich vrací, což je nekonečný proces vývoje a rozkladu přírody<sup>310</sup>. Z árijské svastiky vychází i symbolika *čorchony*. Jednotlivá patra stropu symbolizují čtyři základní živly. Nejdůležitějším, prvním elementem přírody je oheň – nejvyšší čtvrté patro *čorchony*. Oheň je zdrojem věčného pohybu, světla, tepla a lásky. Čtvrté patro končí střešním *ricn*, kterým do domu proniká světlo – symbol počátku člověka, který se neustále vrací. Světlo je synonymem lidské věčnosti, respektive věčnosti lidské duše. Též symbolizuje Boha Stvořitele – v současnosti Alláha. Třetí patro reprezentuje druhý živel, vzduch. Vzduch je životadárným zdrojem pro lidskou duši. Je brán též jako element, který šíří světlo, jež vyplňuje celý prostor. Druhé patro symbolizuje třetí zdroj, vodu – místo počátku stvoření všeho živého a zdroj života na zemi. Poslední čtvrtý živel, spodní patro *čorchony*, je synonymem země, tj. základní materiální podstaty přírody.

Váchánci na území všech tří států (až na výjimky v Pákistánu, kde někteří symboliku domu neznají vůbec a Afghánistánu, kde někteří znají jen význam pěti sloupů) většinou symboliku *čorchony* znají, respektive vědí, že symbolizuje čtyři základní živly, jež tvoří přírodu, málokdo však ví, že se jedná v podstatě o parafrázi symboliky árijské, respektive zoroastrijské. Podobně jako ostatní části domu, má i *čorchona* svá lokální specifika. Murodmamad ze Zumutgu, hluboce věřící ismá'ílita, ostatními uznávaný a respektovaný coby znalec symboliky, čtyři patra *čorchony* ztotožňuje s čtyřmi archanděly (*farišta*). Tudíž ve vesnici Zumutg si řada lidí schodovitý strop ztotožňuje s archanděly Azrailem-anděl smrti, je zodpovědný za oddělení duše od těla, Mikailem, Israfilem a Džabrailem. Stejný výklad *čorchony* uvedl i *chalífa* z afghánské vesnice Vark<sup>311</sup>. Goranský informátor z Chaškorogu, který může sloužit jakožto příklad špatné znalosti religiózní symboliky, se mylně domníval,

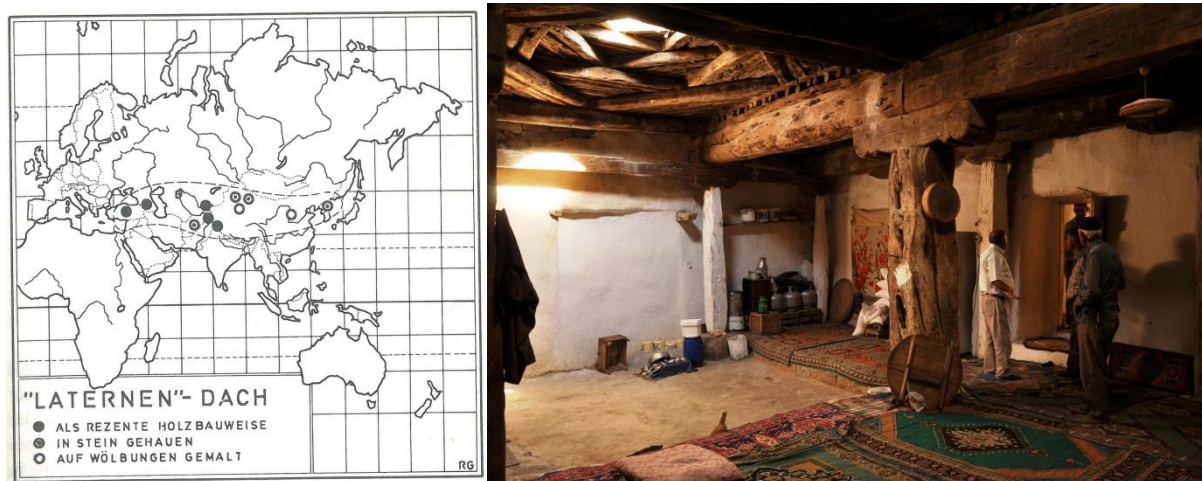
---

<sup>310</sup> ŠOCHUMOROV, A. *Pamir-strana Arijev*. Akademia nauk respublik Tadžikistan. Dušanbe 1997, str. 38–39

<sup>311</sup> Džumachan Boj (Afghánistán 2011)

že *čorchona* symbolizuje čtyři z pěti, respektive sedmi pilířů islámu: *Namáz, Zakát, Ruza a Saum*<sup>312</sup>. Šugnánský *chalífa* z Vankaly učí, že čtyři živly symbolizují i čtyři smysly, potažmo části těla: oheň = zrak a oči, vítr = čich a nos, voda = chuť a ústa a země = sluch a uši. Učitel z Pákistánského Godžalu tvrdošijně trval na tom, že *čorchona* symbolizuje první čtyři volené *chalífy*: Abú Bakr, Umar ibn al-Chattáb, Uthmán ibn Affán a ‘Alí ibn Abí Tálíb<sup>313</sup> (kteří jsou z religiózního hlediska podstatnější pro sunnity).

V závěru této části je namístě poznamenat, že totožné a obdobné typy stupňovitých poschodovitých stropů, které rakouští badatelé nazývají „Laternen dach“, volně přeloženo světlíkové střechy, se vyskytují nejen u ismá‘ílitů v pamírsko-hindúkušském uzlu, ale i na území současného Ázerbajdžánu a Turecka<sup>314</sup>. Při pobytu v tureckých provinciích Sivas a Erzurum v září 2012 jsem navštívil několik domů (*ev*) připomínajících *chun*. *Čorchona*, kterou Turci nazývají *čatma*, což v překladu znamená překřížení, je v těchto domech zcela identická s *čorchonou* ve váchánských tradičních domech. Části domů (*ev*), které se v malé míře vyskytují na vesnicích v severovýchodním Turecku, mají též vlastní specifické názvosloví a symboliku. Sunnitě, kteří v nich žijí, si jejich symboliku vykládají prizmatem vlastního pojetí islámu. Jejich vazba a historicko-kulturní spojení s oblastí vzdálenou více než 3 000 km prozatím není objasněno. Problematikou tohoto typu domů se zabýval např. turecký architekt Günkut Akın<sup>315</sup>.



Obr. 59: Vlevo mapa rozšíření čtvrcové poschodovité stupňovité střechy, vpravo interiér tureckého domu *ev*, vesnice Kazanpınar v turecké provincii Sivas, Turecko 2012

<sup>312</sup> Chabib (Tádžikistán 2008)

<sup>313</sup> Mirbaz (Pákistán 2014)

<sup>314</sup> Viz obr. 59, převzato z PATZELT, G., SENARCLENS de GRANCY, R. *Die Ortschaft Ptukh im östlichen Wakhan*. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 243. K „Laternen Dach“ více v tomto příspěvku (s. 241–245).

<sup>315</sup> AKIN, G. *Asya Merkezi Mekan Geleneği*. Kültür Bakanlığı, Ankara 1990



#### 10.4. Svatá místa

Vedle tradičních domů, modliteben *džamatchan* a *namázchan* a zbytků starověkých pevností jsou v oblasti pamírsko-hindúkušského uzlu důležité další stavby duchovního charakteru: posvátná místa *oston* a *kadamgoh*, svatyně a hrobky *mazár* a *zजारát*. Tato místa jsou vždy spojena s ústní, často velmi starou legendou a Váchánci věří, že jsou nabyta výjimečnou duchovní energií. Iloliev uvádí, že v takřka každé váchánské vesnici jsou minimálně dvě svatyně<sup>316</sup>, seznam bezmála padesáti posvátných míst shromáždil Mock<sup>317</sup>. *Zजारáty* ve Váchánském koridoru nejsou, ale najdeme je v Godžalu. Jedná se o jednoduché stavby, zpravidla bez střechy, které jsou spojeny se skutky historicky a duchovně významných osob. Např. známý *zजारát* u vesnice Husajni v Godžalu byl postaven na počest Sultanu Šáhu Tálibovi, jednomu z prvních váchánských osadníků v Godžalu<sup>318</sup>. Když okolo nich lidé jdou nebo jedou, pomodlí se a do kasičky vhodí drobné peníze, které jsou posléze přerozdělovány sociálně slabším<sup>319</sup>. Další velký *zजारát*, kam příležitostně pořádají Váchánci z údolí Čapursan poutě při významných příležitostech, je Baba Ghundi na konci údolí Čapursan, přibližně 20 km za poslední vesnici Zodchun. Dlužno poznamenat, že v současnosti vzdálenost „poutníci“ překonávají s pomocí džípů, osobních i nákladních automobilů.



Obr. 60: *Zजारát* u vesnice Ispenč v údolí Čapursan, Pákistán 2014

<sup>316</sup> ILOLIEV, A. *Popular culture and religious metaphor: saints and shrines in Wakhan region of Tajikistan*. In: Central Asian Survey, Volume 27, Issue 1, March 2008, s. 64

<sup>317</sup> MOCK, J. *Shrine Traditions of Wakhan Afghanistan*. In: Journal of Persianate Studies, Volume 4, № 2, 2011, s. 123

<sup>318</sup> FELMY, S. *The Voice of the Nightingale. A Personal Account of the Wakhi Culture in Hunza*. Oxford University Press, Karachi 1996, s. 31

<sup>319</sup> Šahrachmat (Pákistán 2014)

*Oston* a *kadamoh* je zpravidla strom, na kterém jsou navázány barevné proužky textilu, nebo shluk kamenů pozoruhodných tvarů nebo barev. Jejich součástí jsou často i rohy z horského berana (*archar*) symbolizující sílu, ostatně rohy najdeme na všech svatyních. *Mazar* bývá obvykle větší stavba, často hrobka obehnaná ozdobnou zdí, protože slouží zároveň jako pohřebiště. V Langaru, dva dny pěšky od poslední vesnice Srhad-e Broghil v Afghánistánu, jsou v *Mazaru* pohřbeni dva významní duchovní vůdci lokální ismá'ílitské komunity Khodža Bik Alí a Khodža Maribor. Ve vesnici Jimit na levém břehu Pjandže je svaté místo věnované Nasiru Chusravovi, který tu svého času prý konal zázraky.<sup>320</sup> Na území GBAO byla během sovětské éry většina velkých a viditelných svatých míst přestavěna na malá muzea nebo památníky, v koincidenci k sovětskému trendu zakázat náboženské rituály a prohlásit je za folklor. S tímto souvisí i poutě k těmto, ale i menším, nepřiliš honosným svatým místům v období SSSR. Ta nebyla zakazována a alespoň pro určitou skupinu lidí do jisté míry udržovaly náboženské povědomí.



Obr. 61: Vlevo *oston* v blízkosti hory Baba Tengí, Afghánistán 2013 (foto: Libor Čech), vpravo *oston* nad vesnicí Daršai, Tádžikistán 2014

<sup>320</sup> Více k váchánským svatyním na území Afghánistánu viz např. MOCK, J. Shrine Traditions of Wakhan Afghanistan. In: *Journal of Persianate Studies*, Volume 4, № 2, 2011, s. 117–145, na území GBAO viz např. MIDDLETON, R. *The Pamirs-History, archeology and culture*. University of Central Asia, Bishkek 2010, s. 91–109

## 11. ZVYKY, SVÁTKY A RITUÁLY

*„Naši pradědové staré rituály znali a praktikovali, my už jsme je skoro zapomněli, ale najde se ještě několik mladých lidí, kteří mají chuť a nadšení se k nim vrátet!“*

*(Daulatbeg, muki z vesnice Kišnechan, Afghánistán 2011)*

### 11.1. Nekonečný kruh života a smrti

Zvyky, svátky a rituály jakožto součásti kulturních tradic jsou spjaté s výjimečnými situacemi i každodenním životem obyvatel. Ten je vždy určován a ovlivňován přírodním prostředím, způsobem obživy, historií, náboženským, společenským či ekonomickým zázemím a řadou dalších ukazatelů. Vše je vzájemně provázáno a výsledkem dlouhodobého procesu jsou specifické kulturní projevy, které si členové společnosti či pospolitosti předávají z generace na generaci. Sdílené tradice jsou dynamické, proto se v průběhu času i prostoru vyvíjejí, přetvářejí a jinak mění. Rituály spjaté s životem a smrtí, ismá'ílíjou a zemědělským rokem vypovídají mnohé o socio-kulturní diverzitě Váchánců, ale i dalších Pamírců žijících v oblasti pamírsko-hindúkušského uzlu. V následující kapitole budou stručně popsány, analyzovány a z hlediska synchronní i diachronní perspektivy částečně komparovány základní zvyky, rituály a svátky, které slaví a praktikují Váchánci na území tří států.

### 11.2. Narození dítěte

Narození dítěte je radostnou událostí snad ve všech světových společnostech, nejinak je tomu i v Pamíru. V současnosti sice pamírské ženy v GBAO rodí v nemocnici, ve kterých stráví přibližně týden po porodu, ale těhotenství, narození dítěte a doba čtyřiceti dnů po jeho narození byly vždy svázány s množstvím obřadů a zvyků. Matka a dítě nesměly nikdy zůstat samy – v místnosti se muselo od soumraku až do rána svítit a také udržovat oheň, do záhlaví lůžka matky se pokládaly ostré předměty. V době po porodu byl významný především třetí, pátý, sedmý, dvanáctý a čtyřicátý den. S těmito dny byly spojeny obřady související s různými událostmi v životě novorozence – oblékání první košilky, první koupání, vybírání jména, položení do kolébky<sup>321</sup>. Olufsen uvádí, že příchod dítěte je vnímán jako požehnání boží a rodiče, zvláště otcové, své děti milují a hýčkají. Rodiče většinou touží po chlapci, po jehož narození přijdou sousedi s hudebními nástroji a probíhá slavnost. U porodu smí být

---

<sup>321</sup> KOKAISL, P. a kol., PARGAČ, J. *Lidé z hor a lidé z pouští: Tádžikistán a Turkmenistán*. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Praha 2007, s. 281

přítomny pouze ženy, vedené vždy zkušenou „porodní bábou“. První tři dny je dítě živeno tukem a třetí den dostane jméno<sup>322</sup>. V Godžalu dávají dítěti jméno sedmý den za přítomnosti *chalífy*<sup>323</sup>, slavnost, se kterou se pojí, je nazývána *nunk jothunk*. V minulosti i *chalífa* vybíral jméno pro narozené dítě<sup>324</sup>. U Váchánců v GBAO, přibližně do období před 2. světovou válkou, byl u paty 3. sloupu-Fátimy, na ženském prostoru *čkyš*, stavěn metr vysoký a 150 cm široký výstupek (*zičaraž*), na kterém 40 dní po porodu byla přes den i noc matka s dítětem v kolébce (*ziča* = výraz pro matku porodivší dítě). Na *zičaraž* sousedi a příbuzní pokládali dary, které přinesli pro matku a dítě, když přišli na návštěvu s přáním všeho šťastného. Když se Vácháncům narodí syn, bývá nad kolébku s ním, respektive na vrchol sloupu Fátima, na 40 dní po narození věšen luk a šípy (nebo i pistole a pás), a to proto, aby z něho vyrostl šikovný a úspěšný lovec. Na počest narozeného chlapce se také střílelo z pušek a býval zaříznut beran, když se narodilo děvčátko, byli také všichni šťastni, ale své štěstí neprojevovali tak hlasitě<sup>325</sup>. Bobrinskij píše, že Větší radost má rodina z narození syna. Otec opouští svou vesnici a ve šťastném rozpoložení střílí z pušky, sousedé z vesnice se sejdou u jeho domu a odpovídají mu střelbou z pušek. Šťastný otec daruje ženě novou košili, zařízne berana a vymýšlí různé hry. Po porodu matka leží sedm dní a šest týdnů je vnímána jako nečistá, proto nesmí vařit a jíst s ostatními. Po uplynutí sedmi týdnů se jde poklonit *chalífovi* nebo *pírovi*, přinese mu dary (berana, máslo) a toto období končí<sup>326</sup>. Během prvních 40 dnů mateřství ženy místo ní vykonávají práce na poli a domácí práce její příbuzné nebo sousedky. Po 40 dnech matka s dítětem poprvé vychází z domu a navštěvuje dům příbuzných, kde je připravena hostina. Když je dítěti rok, jsou mu rituálně ostříhány vlasy a dítě je podarováno zvířetem (beranem či býčkem) a na jeho počest je zasazen strom. Toto se většinou týká jen chlapců. Nutno poznamenat, že v současnosti se už výše uvedené zvyky nedodržují tak důsledně, ale spíše výjimečně<sup>327</sup>. V afghánském Váchánu jsou výše popsané tradice vesměs stále živé, ženy

---

<sup>322</sup> OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, s. 135-136

<sup>323</sup> FELMY, S. *The Voice of the Nightingale. A Personal Account of the Wakhi Culture in Hunza*. Oxford University Press, Karachi 1996, s. 36

<sup>324</sup> Zulfikar (Pákistán 2014)

<sup>325</sup> Abdulali (Tádžikistán 2008), Malang (Afghánistán 2011)

<sup>326</sup> BOBRINSKIJ, A. A. *Gorci verchovjev Pjandža (Vachancy-Iškašimcy)*. A. A. Levenson, Moskva 1908, s. 94–95

<sup>327</sup> Abdulali (Tádžikistán 2008), Malang, Daulatbeg (Afghánistán 2011)



někdy rodí v nemocnici nebo na lékařské klinice, ale často též doma<sup>328</sup>. Jestliže v tradičním domě není *zičaraž*, kolébka s dítětem (*gavora*) je po 40 dní na témže místě<sup>329</sup>.



Obr. 62: Třítýdenní nemluvně v tradiční kolébce se starším bratrem, Kazi Deh, Afghánistán 2014

Mnozí Váchánci na území Pákistánu staré rituály spojené s narozením dítěte sice znají, ale vesměs nepraktikují, nebo praktikují v symbolické rovině a modernějším hávu. V rámci solidní lékařské péče, která se jim dostává, matky raději rodí v nemocnicích, kde několik dní po porodu pobydou a pak se s přírůstkem vrátí domů, kde je o ně pečováno<sup>330</sup>. Muži z pušek nestřílejí už ani v GBAO či Afghánistánu, ale nadále přetrvává tradice předávání darů, řezání berana a hostiny, pochopitelně přizpůsobené socio-ekonomickému zázemí a historicko-politickému dědictví té které oblasti. V rámci určité zkratky jsou v GBAO oslavy příchodu nového potomka do rodiny provázeny plnými stoly jídla, tancem, skleničkami vodky a často rozvleklými proslovy, v Godžalu je kromě bohaté hostiny pro příbuzné a sousedy novorozenci např. založeno konto v bance, na které rodiče a příbuzní ukládají úspory a ve vesnici např. na

<sup>328</sup> V Afghánistánu v Chandútu v nemocnici, Varku nebo Sarhad-e Broghilu na klinice (Malang, Afghánistán 2011), v GBAO většinou v nemocnici ve Vrangu (Bachtovar, Tádžikistán 2008).

<sup>329</sup> Viz obr. 62

<sup>330</sup> Nadia (Pákistán 2014)

horním toku řeky Váchán-Darji jsou příbuzní nemluvněte šťastni, že si třeba i po několika měsících dopřejí maso.

### 11.3. Obřízka

Obřízku (*šo chak*, též *chatna* – řezání) mladých chlapců zmiňují už Bobrinskij<sup>331</sup> i Olufsen<sup>332</sup>, který uvádí, že ji vykonává starý zkušený muž nožem ve čtvrtém roce chlapce. V minulosti se odehrávala vždy v tradičním domě a prováděl ji *badachši*<sup>333</sup>, nebo léčitelé (iškašimsky *znachar*)<sup>334</sup>, dnes bývají chlapci obřezáni medikem nebo doktorem buď doma, na lékařské klinice nebo v nemocnici. Stáří obřezávaných není striktně určeno, ale většinou se obřezává v předškolním věku, obvykle chlapcům bývá od jednoho roku do čtyř let. Výjimečně jsou obřezáni i chlapci školního věku, ve Vrangu v roce 2007 obřezávali čtrnáctiletého mladého muže<sup>335</sup>. V afghánské části Váchánu obřízku provádí u chlapců do čtvrtého roku věku *ostat*, doktor nebo medik, jemuž rodina platí podle svých finančních možností (ovce, peníze, oblečení atp.)<sup>336</sup>. Rituál nemá iniciační funkci, jedná se pouze o historicko-náboženskou tradici. Na počest obřezaného se koná slavnostní hostina, někdy i s muzikou, bývá zaříznut *beran*<sup>337</sup>. V Godžalu se obřízka provádí obvykle v září nebo říjnu a je u ní nutná přítomnost *chalífy*, který při této příležitosti čte modlitby a jemuž rodina obřezance věnuje dary v podobě naturálií nebo šatů<sup>338</sup>.

### 11.4. Svatba

Svatba je v lidském životě velmi důležitou a v 21. století pro její hlavní aktéry i další zúčastněné většinou také radostnou událostí, proto je oslavována s patřičným veselím. Celkový rituál zpravidla není záležitostí jednoho dne a skládá se z řady specifických subrituálů. Nejinak je tomu u Váchánců. Následující řádky, pojednávající o tradiční formě a

---

<sup>331</sup> BOBRINSKIJ, A. A. *Sekta Ismail'ja v ruskich i bucharskich predlach Srednej Azii*. In: Etnografičeskoje obozrenije 2 (1), 1902, s. 17

<sup>332</sup> OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, s. 136

<sup>333</sup> Podle Abdulaliho (Tádžikistán 2008) vykonával obřízku Badachši v Zongu a okolních vesnicích, v dalších oblastech mohl být nazýván jinak.

<sup>334</sup> Fajina (Tádžikistán 2008)

<sup>335</sup> Bachtovar (Tádžikistán 2008)

<sup>336</sup> Miram (Afghánistán 2013)

<sup>337</sup> Bachtovar (Tádžikistán 2008), Miram (Afghánistán 2013)

<sup>338</sup> FELMY, S. *The Voice of the Nightingale. A Personal Account of the Wakhi Culture in Hunza*. Oxford University Press, Karachi 1996, s. 36



obsahu i současných inovací celého procesu od zasnub až do období po oddání, jsou největší měrou interpretací informátorů z Gulmitu<sup>339</sup>, částečně vychází ze zúčastněného pozorování, v rámci komparace jsou doplněny literaturou i postřehy z výzkumů ve Váchánském koridoru. V letech 2006 a 2008 jsem byl hostem na několika svatbách v oblasti Šugnánu, kde se průběh rituálu v lecčems shoduje, ale v mnohém liší. Části popisovaného svatebního jsem byl účasten v září roku 2014 ve vesnici Gulmit na severovýchodu Pákistánu. Přibližně 200–300 km severozápadně odtud leží Váchánský koridor, ze kterého přišla většina současných obyvatel před více než sto lety. Nejstarší zmínky o průběhu svatebního rituálu u Váchánců najdeme u Olufsena<sup>340</sup>, Bobrinského<sup>341</sup> a Andrejeva a Polovcova<sup>342</sup>. První osídlenci sem přišli z Váchánského údolí údajně už v období konce 15. a počátku 16. století. Jisté je, že kořeny průběhu svatebního rituálu si s sebou přinesli z hořejšího toku Pjandže. Informátor Nazir je přesvědčen, že jeho rodina, i řada dalších rodin, přišla do oblasti Godžalu z jihu, z oblasti Nageru, kde náleželi k etnicko-jazykové skupině Burušaski a postupem času přejali váchánský jazyk, kulturu i etnicitu a nyní již jsou řadu generací Váchánci. Uvádí rodového předka Boriktora, který je od něho, coby ega, vzdálen šestnáct generací, tedy přibližně tři stovky let. Rodů přichozích v minulosti z nedalekého jihu, najdeme v Godžalu více, např. Bedeli z Hunzy nebo Baharktor z Raskam, což je oblast již na území současné Číny. Každopádně postupem času váchánský jazyk a kultura adoptovala ostatní v etnické Váchance, alespoň tak to informátoři interpretují a cítí. V otázce svatebního rituálu je tato skutečnost důležitá z toho důvodu, že zajisté došlo k určité, byť sebemenší, absorpci a synkrezí sousedních kulturních vlivů, nicméně základ svatebního rituálu nepochybně pochází z oblasti Váchánského koridoru.

Až do počátku 20. století v Godžalu nikomu nepřišlo zvláštní, nemorální či podivné, že byly oddávány páry v dětském věku, přičemž jejich sňatek byl naplánován v jejich útlém dětství, častokrát i v prenatálním období. Ještě pro generace narozené do poloviny 20. století platilo nepsané pravidlo, že sňatky byly aranžovány rodiči, i když dotyční vstoupili ve svazek

---

<sup>339</sup> Nazir, Muhammadrahbar, Mirbaz (Pákistán 2014). Rozhovory na toto téma byly vedeny i s více než dvěmi desítkami mužů a žen ve věku od šestnácti do osmdesáti let. Výše uvedení informátoři nejlépe znali tradiční průběh rituálu. Ghulam Ali, Malang (Afghánistán 2011), Azin (Afghánistán 2013), Safarбек, Mirzuaziz (Tádžikistán 2008)

<sup>340</sup> OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, s. 130–135

<sup>341</sup> BOBRINSKIJ, A. A. Gorci verchovjev Pjandža (Vachancy-Iškašimcy). A. A. Levenson, Moskva 1908, s. 89–93

<sup>342</sup> ANDREJEV, M. S., POLOVCOV, A. A. *Iškašim i Vachan. Materiali po etnografii iranskich plemen Srednej Azii*. Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii IX, Sankt Petěrburg 1911, s. 17–19

manželský v post-pubertálním věku. Tato alianční politika jednotlivých rodů má hluboké kořeny v historii a stojí primárně na ekonomických základech a distribuci rodinného, resp. rodového majetku. Tento fakt ostatně není výsostným rysem Váchánců, v minulosti byl rozšířen prakticky v celé Střední Asii i v jiných lokalitách či kontinentech, u určitých etnik či společenských vrstev v prakticky jakékoliv societě se s ním můžeme setkat doposud. V minulosti k sňatkům docházelo velmi brzy, Bobrinskij uvádí, že na přelomu 19. a 20. století bylo v regionu hořejšího toku Pjandže povoleno dívkám vdávat se už v sedmi letech a chlapcům v deseti letech, což ale i horalé shledávali za příliš časně, proto se dívky obvykle vdávaly mezi desátým a patnáctým rokem a chlapci ženili v patnácti až sedmnácti letech<sup>343</sup>. Přibližně od poloviny 20. století se v Godžalu, ale i GBAO v tomto ohledu situace mění, věková hranice novomanželů se postupně posouvá vpřed a společně s ní se rozvolňuje i do té doby tradiční alianční politika předem dohodnutých manželství. Svou roli sehrál nepochybně i vznik samostatného Pákistánu a vytvoření provincie Gilgit-Baltistan, tedy příchod určité suverenity, s kterou se dostavilo celkové uvolnění. Na prahu 21. století se věk novomanželů nejčastěji pohybuje okolo dvaceti až pětadvaceti let a většina párů se pro společný zbytek života a založení rodiny rozhodne spontánně a dobrovolně. Tento fakt platí i pro současnou situaci v tádžické i afghánské části Váchánu. Tím nechci říci, že sňatky aranžované rodinnými příslušníky ze dne na den zmizely z povrchu zemského, respektive nejsou součástí života Váchánců. Rozhodně ale mohu prohlásit, že jich je oproti „moderním“ sňatkům o poznání méně a během tří až čtyř generací jsou postupně vytlačovány. Jako výjimku možno uvést pár Zuhleba Hasana a Nadii z vesnice Ispenč v údolí Čapursan (oba ročník 1996), kteří se brali v šestnácti letech ze specifických důvodů. Tehdy patnáctiletému Hasanovi zemřela matka a jeho osmiletý bratr postrádal mateřskou náruč, kterou mu poskytla mladá Nadia. Spokojení mladí manželé Zuhleb Hasan s Nadiou už mají dvouletého syna, který je svému strýci spíše mladším bratrem. Většina tradičních rituálů se odehrává uvnitř tradičního domu, přejdeme nyní k průběhu samotného svatebního rituálu, krok za krokem.

### ***Čilgak*** (zásnuby)

V období zasnub tradičně není dovoleno, aby se budoucí ženich a nevěsta stýkali. Podle prastaré tradice se setkají až v den svatby. Jestliže má muž vyhlédnutou nevěstu, nejprve vyšle své dva až tři mužské příbuzné, zpravidla otce a starší bratry, za rodiči dívky, do

---

<sup>343</sup> BOBRINSKIJ, A. A. *Gorci verchovjev Pjandža (Vachancy-Iškašimcy)*. A. A. Levenson, Moskva 1908, s. 89

jejího otcovského domu. Ti nejdou s prázdnou, mají s sebou chléb, speciálně připravený pro tuto příležitost (*ptok*). Tato návštěva se může několikrát opakovat, v časovém rozsahu několika dní, týdnů i měsíců, výjimečně i jednoho nebo dvou let. Rodina budoucí nevěsty se prostřednictvím *čilgak* blíže seznamuje s rodinou budoucího ženicha, a tímto též získává potřebný čas na rozmyšlenou. V současnosti se jedná víceméně o atavismus z minulých dob, kdy byly sňatky závislé spíše na vůli rodičů než na mladém budoucím páru. Většina rodin *čilgak* nepraktikuje vůbec, nebo jen z úcty k tradici, v symbolické rovině. Budoucí manželé se tedy v období *čilgak* většinou běžně stýkají.

### ***Ptukdin***

Souhlasí-li otec a matka nevěsty se sňatkem vlastní dcery, dají zprávu do domu ženicha, že jsou ochotni dceru provdat. Několik dní (dva až pět) poté jde otec budoucího ženicha společně s dalšími sedmi až osmi příbuznými (dříve chodili jen muži, dnes už i matka, někdy i s další ženou) na předem domluvenou návštěvu do otcovského domu budoucí nevěsty. Při vstoupení do domu nejprve proběhne tradiční obřad díkůvzdání *ptuk*, který je praktikován i při jiných slavnostních příležitostech (při narození dítěte, na nový rok *Nourúz* atp.): hosté i hostitelé kladou primárně mouku, obecně považovanou za symbol štěstí a hojnosti, v některých rodinách též mléko a chléb, nejprve na nosnou konstrukci domu. Ta je tvořena pěti vertikálními sloupy (*pjandž istin*), jež symbolizují Prorokovu rodinu. (Muhammad, Fátima, 'Alí, Hasan a Husejn, mouka je na sloupy kladena v tomto pořadí).



Obr. 63: Trámy a střecha domu *čorchona* pokrytá moukou, Mudžavir, Pákistán 2014

Poté třikrát kladou mouku (popř. i mléko a chleba) na rámy střešního okna *ricn*, symbolizujícího mj. boží světlo. Poprvé pro Alláha, podruhé pro Proroka Muhammada, potřetí pro *imámy*, duchovní vůdce ší'itského islámu. Někdy je mouka kladena i na další stropní trámy (*mulungchona*). Tímto jsou zasnuby potvrzeny, celá vesnice ví, že rodiče budoucí nevěsty přijmou ženicha a jeho rodinu a výhledově se bude konat svatba. Pochybovači se mohou v dalších dnech na vlastní oči přesvědčit, že jsou patřičná místa posypána moukou, hmatatelným důkazem souhlasu. Bezprostředně po obřadu díkůvzdání se koná *dzast pučuzn*<sup>344</sup>, hosté libají nebo podávají ruce hostitelům, hierarchicky podle vážnosti členů rodiny. Nejprve staříkům, poté hospodáři, dále synům od nejstaršího, pak ženám. Po oficiálním uvítání je pro ně připravena *molida*: chléb smíchaný se sýrem rozvařený v hrnci do kašovité konzistence. Doprostřed hrnce s kaší je postaven hrnek s máslem. Návštěvníci postupně jeden po druhém máslo nabírají do ruky a jedí smíchané s kaší. Dnes k nabírání používají obvykle lžičku. Také je trendem posledních let *molidu* zaměňovat za „běžné“ sváteční jídlo, takže návštěva bývá pohoštěna např. skopovým či hovězím masem s rýží nebo brambory a zeleninou. Po jídle členové obou rodin diskutují, kdy se bude konat svatba. Tradičně by neměla být dříve než za měsíc a déle než za půl roku. Datum bývalo tradičně stanoveno na listopad či prosinec, když jsou zakončeny veškeré hospodářské práce a je po sklizni, tudíž všichni mají dostatek času a surovin na oslavy. Poslední dvě až tři dekády se toto obvyklé datum svatby přestává dodržovat, mladí se zkrátka berou kdykoliv.

### ***Perg vendak***

Tento rituál se tradičně konal pět dní před svatebním obřadem. Bývá držen doposud, ale už není přesně dodržován pětidenní odstup a bývá praktikován tři až jeden den, někdy i přímo v den samotného obřadu. Mužští příbuzní (pět až šest osob) z ženichovy strany jdou společně s *chalífou* do domu nevěsty. Mají s sebou tašku s třemi odlišnými druhy šatů, boty, šátek a malou starou sekyru. Mnohdy s sebou mají oblečení pro nevěstu více: ponožky, boty, halenku, kabát atd., vše je odvislé od finanční situace ženichovy rodiny. V domě nevěsty se přivítají s rodinou, většinou proběhne i *dzast pučuzn*. *Chalífa* začne číst verše z Koránu, vezme náhrdelník, ten připevní nevěstě na krk a na hlavu jí dá šátek. Poté pojedí *žeržtubak* – natrhaný chléb namočený v mléku a také *molidu*, rozloučí se a odejdou. V dalších dnech následují přípravy na nejslavnostnější svatební den. Když odpoledne nebo v podvečer skončí

---

<sup>344</sup> *Dzast* ve váchánském jazyce znamená ruka, *pučuzn* sloveso podat.

záležitosti spojené s *perg vendak*, jdou děti informovat všechny obyvatele vesnice o datu svatby. Ti mají pět dní na to, aby přinesli nevěstě i ženichovi dary.

### ***Sup ketak*** (pečení chlebových placek na plátu)<sup>345</sup>

V předvečer přípravy svatebních chlebových placek z pšeničné mouky (*nighun*) tradičně příbuzní a kamarádi z ženichovy i nevěstiny strany vyráželi do hor pro dřevo (*tepesk*), aby po celou dobu příprav nevyhasl oheň. Oheň rozdělávali muži. Dnes už se tento zvyk nedodrжуje, poněvadž je jednodušší dřevo koupit, v případě, že chlebové placky připravují na plátu položeném na peci (*grf*). Ve většině modernizovaných domácností ale placky připravují na plynovém sporáku, nebo v plynové troubě. Váchánci v GBAO a Afghánistánu dřevo nekupují a většina z nich doposud peče v tradiční peci. *Sup ketak* probíhá paralelně v domě nevěsty i v domě ženicha, výroba a zpracování těsta na placky je úkol vyhrazený zásadně ženám. V části domu určené pro vaření a přípravu jídel (*dyldung*) se po dobu dvou až tří dnů, výjimečně i čtyřech, pohybuje průběžně pět až deset žen. Každý přichodí muž (soused, příbuzný), který zpravidla s sebou přináší dárek pro novomanžele (peníze, oblečení, lůžkoviny, berana, kozla, boty, máslo atp.), na rozžhavený plát položí alespoň jednu placku, čímž se částečně podílí na přípravě svatební hostiny. První den *sup ketaku* je nazýván ***bet risidz***, druhý den ***šapikak***. První den – *bet risidz*<sup>346</sup> ženy v domě ženicha stříhají kusy bílé látky na úzké proužky. Večer druhého dne a třetí den je připravována speciální tenká chlebová placka zvaná *dildhungi*.

### ***Chista chak***

Třetí den je připravován *chista* – dva centimetry tlustý chléb, někdy tento den bývá nazýván *Chista chak*. V tento den ženy rozdělávají oheň a muži zajišťují pečení *chista*.

### ***Gušt pecak*** (vaření masa)<sup>347</sup>

Čtvrtý den patří rituální porážce ovcí a koz a jejich zpracování. Porážka musí být samozřejmě *halal*, zvířeti tedy musí porážející čistým nožem podříznout hrdlo a nechat ho vykrvácet. Alespoň jedna ovce by měla být poražena před zraky *chalífy*, který během krvavého procesu čte z Koránu a poté mu je k ochutnání nabídnut tzv. ocas – tučná část ze

---

<sup>345</sup> *sup* ve váchánštině znamená kovový plát, plotna, *ketak* je v překladu sloveso položit

<sup>346</sup> *bet* = oblečení, *risidz* = stříhat

<sup>347</sup> *gušt* = maso, *pecak* = vařit

zadní části zvířete. Počet připravovaných zvířat je odvislý od počtu svatebčanů, nejčastěji je pro účely svatební hostiny usmrceno čtyři až sedm ovcí či koz. V posledních několika dekádách bývá v rámci bohatší svatební hostiny zabita i kráva či býk nebo jak. Maso nařezané na velké kusy poté vaří ve velkých kotlích muži, ženy rozdělávají oheň. Vše pochopitelně závisí na ekonomických možnostech, v Afghánistánu je čtvrtý svatební den málokdy takto bohatý.

### ***Seprežuevn*** (zkrášlování nevěsty a ženicha)

Poslední chvíle před oddáním tráví ženich i nevěsta se svými nejbližšími příbuznými, kteří zajišťují jejich zkrášlení. Tato část obřadu je tradičně velmi důležitá a většinou bývá praktikována i v současnosti u těch, kteří jsou k ostatním tradicím vlažnější.

### ***Bidghanz lokpar*** (oblékání nevěsty)

V domě nevěsty započne čtvrtý den pozdě večer, když vrcholí den *gušt pecak*, její koupání, oblékání a líčení. Někdy však obřad zkrášlování – *seprežuevn* začne až pátý den časné ráno. Během závěrečných příprav před oddáním asistují nejbližší ženské příbuzné a nejbližší přítelkyně nevěsty. Ty jí po koupeli pokládají špetku mouky na pravé rameno, což jí údajně přinese štěstí. Nevěsta je česána, obléknuta do nejlepších šatů, ověšena nezbytnými šperky. Poté, pěkně upravena, je posazena na *nisine raž* (prostor napravo od vstupních dveří do místnosti *chun* – centrální části domu; někdy tento prostor bývá též nazýván *tokbin raž*), kde společně s ní sedí tři až čtyři nejbližší příbuzné a přítelkyně ženského pohlaví. Ostatní svatebčané už jsou uvnitř domu, muži sedí na *kla raž* naproti vchodovým dveřím, místu pro ně určeném, a ženy společně s dětmi v oblasti *dyldung*, tj. vlevo od *kla raž*. Poslední roky tento dříve tradiční zasedací pořádek není striktně dodržován. *Chalífa* nevěstě po přečtení několika veršů z Koránu na hlavu položí bílý šátek a na něj zdobenou kruhovou čepici. Poté vezme sladkosti a semínka meruněk, položí je nevěstě na čepici, ta hlavou zatřepe, semínka a sladkosti spadnou a přítomné děti je sbírají. Poté nevěsta vstane a všem přítomným příbuzným líbá ruce, čímž jim vzdává díky za to, že se o ni doposud starali, a zároveň se s nimi loučí. Tato část je povětšinou doprovázena slzami a štkáním přítomných žen i samotné nevěsty. Přítomné mladé dívky z řad příbuzenstva i přítelkyň nevěsty poté zpívají píseň pro nevěstu s názvem *Bitrauz bajt*. Během písně nevěsta stojí a s koncem písně si sedá. Na řadu přichází konzumace tradičního svatebního jídla *čamurki*, které si dopřávají společně s nevěstou i všichni přítomní hosté. Jedná se o chléb s meruňkovým olejem a semínky meruněk, smíchaný se slazeným mlékem, popř. i dalšími sladkostmi. Meruňky, které se



v Godžalu pěstují a dobře se jim daří, jsou pro místní Váchánce synonymem nejen bohatství a chutného plodu, ale i vlastní identity, meruňka je považována za „národní“ jídlo, respektive charakteristický plod pro etnikum Váchánců žijících v Pákistánu. Váchánci v GBAO a afghánští Váchánci, žijící ve vesnicích od Futur po Kalai-Pandžu někdy při této příležitosti meruňky nahrazují morušemi, které v poměrně hojné míře rostou po obou březích Pjandže. V nejvyšších částech Váchánského koridoru neroste ovoce žádné, proto ho ti, co si to mohou dovolit, kupují, ale v této části Váchánu jsou většinou veškeré hostiny o poznání chudší. Když hosté dojí *čamurki*, odchájejí a v domě zůstává pouze nevěsta a její nejbližší rodina, která ji posléze vyprovází k formálnímu obřadu *nikoh*.

### **Šoni lokper** (oblékání ženicha)

Paralelně (4. den večer, resp. v noci, nebo 5. den brzy ráno) s oblékáním nevěsty v jejím otcovském domu probíhá obdobný obřad *seprežuevn* v otcovském domu ženicha. Ženich je s pomocí nejbližších příbuzných a přátel mužského pohlaví omyt, oholen a oblečen. Základ jeho oděvu je sváteční bílý *šalvár kamíz*<sup>348</sup> – v Pákistánu, ale např. i Afghánistánu či Íránu oblíbený dvoudílný oděv, přes něj svetr, sako a dlouhý kabát, respektive chalát, zvaný *bet*. Na hlavu mu je umístěn turban. Proběhne i obřad pokládání mouky na rameno ženicha. Slavnostně vyšňořený ženich je posazen na *nisine raž* (*put raž*), ostatní přítomní v domě sedí na místech pro ně určené. Po přečtení modliteb z Koránu mu *chálífa* na turban pokládá sladkosti a semínka meruněk, ženich zatřepe hlavou a spadnuvší semínka a sladkosti sbírají přítomné děti. Všichni pojí *čamurki*, poté ženich příbuzným líbá ruce a děkuje otci a matce za řádnou výchovu, kterou mu poskytli. S otcovským domem se zpravidla neloučí, protože bývá zvykem, že novomanželé žijí prvních pár měsíců právě v otcovském domu ženicha (patrilokalita) a po postavení nového domu se stěhují do „vlastního“ (neolokalita). Přijdou muzikanti, kteří začnou hrát nejoblíbenější tradiční svatební píseň (která ještě během oslav zazní mnohokrát) *Šah mubarak bot*, zpívanou v perštině. Za stálého zpěvu písně *Šah mubarak bot* vychází ženich v doprovodu dvou nejbližších přátel (*tat*, můžou jimi být i bratři) společně s dalšími svatebčany ven z domu. Ve dveřích mu jeho otec nebo jiný blízký, už ženatý mužský příbuzný pokládá na rameno meč. Pokládání meče na rameno ženichovi je průkazně exemplárním příkladem infiltrace tradic obyvatel Dolní Hunzy do svatebního rituálu Váchánců. Na rozdíl od řady jiných výše zmiňovaných součástí rituálu, které jsou ve větších či menších variacích patrné i u Váchánců žijících v Tádžikistánu a Afghánistánu, se v této

---

<sup>348</sup> Z perského *šalvár* = široké vzdušné kalhoty a *kamíz* = široká vzdušná košile, halena

souvislosti s mečem jinde než u Váchánců žijících v Pákistánu nesetkáme. Před domem se všichni muži, nebo alespoň jejich většina, chytne za ruce, vytvoří kruh, jehož součástí je i ženich a jeho dva *tat* a za hromadného zpěvu tančí jednoduchý tanec, během kterého se v kruhu pohybují do stran, dopředu a dozadu, přičemž se neustále drží za ruce. Propojení všech mužských příbuzných a nejbližších přátel symbolizuje jednotu, sílu, vzájemnost atp. Za hlasitého zpěvu s doprovodem hudby se přesunou do *džamatchany*, případně *namázchany*, kde proběhne svatební obřad *nikoh*. Nevěsta je společně s blízkými již očekává před *džamatchanou*.

### ***Nikoh***

Formální stvrzení sňatku manželského *nikoh* se odehrává 5. den dopoledne a trvá přibližně třicet minut. Obřadu jsou kromě ženicha a nevěsty přítomni jejich nejbližší přátelé (dva až tři z každé strany) a dnes ještě dva právníci, ale hlavně *chalífa*, který plní funkci oddávajícího. Ten se nejprve ptá budoucích manželů, jestli chtějí a přejí si vstoupit do svazku manželského. Je též nutné vyplnit nezbytné formuláře a písemně potvrdit *meher* – cenu za nevěstu. Na to dohlížejí právníci, každý z nich zastupuje jednu stranu. Dříve na tento akt dohlíželi *kází* – tradiční soudci<sup>349</sup>.

***Meher*** je tradiční platba za nevěstu, kterou je povinna složit rodina ženicha. Vždy se odvíjela od sociálního postavení, což platí doposud, pochopitelně s přihlédnutím k aktuálnímu stavu společnosti. Výše platby za nevěstu je také záležitostí prestiže ženicha a jeho rodiny, má tedy primárně sociálně-ekonomický význam. Manželé zpravidla pocházejí z přibližně rovnocenné společensko-ekonomické vrstvy, mají podobné zázemí. Zde je zcela frapantní souvislost v otázce manželských svazků domluvených rodiči, u nichž hrál primární roli majetek. V minulosti se často platilo nejen penězi, ale domácími zvířaty a hodnotnými předměty (šperky, koberce, oděv, boty atp.), v současnosti standardní *meher* představuje částku 30 000 PKR a praktické dary (lůžkoviny, oděv, nádobí atp.), obdobně jako v euroamerické společnosti. Praktické dary dostává nevěsta zpravidla též ze strany vlastní rodiny. Nevěsta ženicha z bohaté rodiny dříve mohla obdržet též např. koně, dnes je obdarována např. autem. *Meher* je možné i dlužit. Někteří informátoři uváděli, že se v případě budoucího rozvodu jedná o minimum, zajišťující ženě existenci, jakýsi odrazový můstek. Ismá'ílitskou radou bylo v posledních letech stanoveno, že minimální *meher* je 10 000 PKR a

---

<sup>349</sup> Vesnice Kazi Deh v afghánské části Váchánu a vesnice Kozidech v Goranu na území GBAO s největší pravděpodobností byly zázemím těchto soudců – *kází*, *deh* znamená v perštině, vesnici, sídlo.

je určen pro ženu právě v případě rozvodu. V afghánské části Váchánu bývá u bohatších obvyklá platba za nevěstu (též zvaná *mahrija*) 20 000 AFN, chudší platí zvířaty nebo obilím, obdobná situace je v GBAO, kde vše závisí na socio-ekonomické situaci zúčastněných<sup>350</sup>.

Po sepsání potřebných dokumentů si za přítomnosti *chalífy*, jenž v rámci obřadu čte modlitby z Koránu a především *nika* – verše potvrzující sňatek, si ženich s nevěstou vymění prstýnky nebo i hodinky. Ženich navlékne na prst prstýnek nevěstě, popřípadě hodinky na paži a naopak. V posledních letech si mladé páry při *nikoh* mění např. i mobilní telefony. Následně čerstvě oddaní manželé společně s přítomnými *nikoh* pojí trochu meruňek a sladkostí a vyjdou z *džamatchany*, kde je očekávají všichni svatebčané. Začne hrát hudba a nejbližší mužští příbuzní nevěsty s ženichem tančí, ostatní přihlížejí. Zajímavé je, že váchánské ženy žijící v Pákistánu během všech slavností i jiných veselých obřadů nikdy netančí, na rozdíl od Váchánek v GBAO<sup>351</sup>, kde se naopak bez tance, do kterého se zapojují muži, ženy i děti, a hudby neobejde jakákoliv slavnost s výjimkou pohřbu. Váchánci v Afghánistánu jsou též k tanci zdrženliví. Poté se všichni odeberou do otcovského domu nevěsty, kde na ně čeká bohaté pohoštění, které bylo připravováno v předchozích dnech. Ti, co se nevejdou dovnitř, zaujmou místo na zahradě před domem, kde jsou pokrmy též připraveny. Poslední dobou se na slavnostním jídelníčku čím dál více objevují ne tradiční svatební jídla, ale i třeba pro oblast severního Pákistánu importované potraviny, nejčastěji z Číny. Nejprve jedí hosté z ženichovy strany, po nich hosté ze strany nevěsty. Muzikanti hrají, muži v průběhu hostiny střídavě tančí a jedí. V tu samou dobu nejbližší příbuzní ženicha připravují hostinu v otcovském domu ženicha. Z domu nevěsty se jde do domu ženicha na druhou hostinu. Nejbližší příbuzní nevěsty vejdou do domu a proběhne tradiční obřad díkůvzdání *ptuk* (viz výše u dne *Ptukdin*), v rámci kterého se klade mouka na trámy domu. Před domem probíhá hostina, stejná jako před domem nevěsty s tím rozdílem, že zde jedí jako první hosté z nevěstiny strany. Muži opět tančí za doprovodu muzikantů. Během hostiny otec nebo jiný blízký mužský příbuzný nevěsty pronese řeč, jejíž forma a obsah odpovídá tomuto stylu: „Dcero má, kterou jsem vychoval, toto je tvůj nový dům, zapomeň na vše, co bylo a následuj svého muže. Necht' jsi s ním šťastná, on je ti dobrým mužem, ty jemu dobrou ženou a vychováte společně spoustu dětí, kterým předáte to, co vaši rodiče a prarodiče předali vám.“ Následuje obdobná řeč otce nebo blízkého příbuzného z ženichovy strany, jejímž předmětem je vyjádření díky rodině nevěsty za to, že jim umožnili přijmout jejich dceru do své rodiny.

---

<sup>350</sup> Miram (Afghánistán 2013), Akram (Tádžikistán 2011)

<sup>351</sup> Srovej např. s KONÁŠOVÁ, Z., *Transformace sňatkové aliance u Pamírců v autonomní oblasti horském Badachšánu*. Pardubice, bakalářská práce 2007

V současné době je v svatebních proslovech též kladen důraz na vzdělání budoucích dětí, dříve byl více akcentován např. vysoký počet hlav stáda a dobrá úroda. V GBAO jsou proslovy pochopitelně prokládány skleničkami vodky, která je nezbytnou součástí svatby po celý její průběh. Zatímco odcházejí svatebčané společně s novomanželi z otcovského domu nevěsty, ženy zpívají pro tuto příležitost příznačnou píseň *Síni saí* a poté jí *mul* – kaši z mouky a mléka. Ženy se pak přesunou za ostatními svatebčany.

### ***Čaš slum***

První den po svatbě je nazýván *čaš slum* a dnes často už nebývá zvykem ho připomínat, poněvadž pro současné novomanžele vyústění jejich spojení ve svazek manželský reprezentuje a dovršuje *nikoh* a následná hostina. Dle tradice by měl ženich a jeho dva nejbližší druhové *tat* den poté navštívit matku nevěsty. Po přivítání a oficiálním pozdravení ženich dostane od rodiny nevěsty dary, většinou opět praktické věci spíš drobnějšího charakteru.

Jak již bylo zmíněno, Váchánci žijící v Pákistánu jsou tradičně společností patrilokální, následně neolokální. V praxi je běžné, že mladí manželé první rok (výjimečně i dva) bydlí pod jednou střechou s dalšími členy rodiny muže v otcovském domu ženicha. Tradičně toto období trvalo od začátku zimy do konce léta následujícího roku. Na jaře začne syn společně s otcem a mužskými příbuznými stavět nový dům, do kterého se s novomanželkou a eventuálním potomkem stěhují koncem léta, kdy je stavba hotova. Od mladého páru rodina i příbuzní očekávají, že budou mít záhy po svatbě potomky, což se zpravidla děje. Během stavby domu bylo tradičně využíváno instituce *kirijar*, tradiční reciproční bezplatné výpomoci příbuzných a sousedů, běžně praktikované nejen při stavbě domu, ale např. i zemědělských a jiných pracích. Pomocníci místo renty dostali stravu a v dlouhodobé perspektivě každý pomohl každému. Realita 21. století je v Godžalu spíše ta, že se *kirijaru* sice využívá, ale bohužel stále menší měrou. Pro současného mladého manžela, respektive jeho otce, je jednodušší zaplatit skupině dělníků, byť často i sousedů, kteří dům během léta postaví za finanční odměnu. Tento fakt je jedním z mnoha, který bohužel přispívá k postupujícímu vytrácení se tradiční společenské soudržnosti pákistánských Váchánců. Afghánští Váchánci instituci *kirijar* využívají takřka všichni, což opět souvisí s materiálním zázemím, v GBAO je *kirijar* záležitostí také zpravidla těch méně majetných.

Informátoři, kteří interpretovali postupný průběh zasnub, příprav na svatební obřad, jeho hlavní vyvrcholení a pokračování si jsou sami vědomi toho, že jeho tradiční forma a

obsah bývá, byť i v neúplné podobě, praktikována zřídka kdy. Zpravidla je rituál zkrácen jen na tři nebo i méně dní. Stejná situace panuje i ve Váchánském koridoru. Klíčový informátor Nazir konstatoval, že některé detaily na vlastní oči nikdy neviděl a sdělil mu je jeho dědeček, který si je ještě z období 30.–50. let 20. století pamatoval jakožto živé, ale následně ustupující tradice. Drtivá většina mladých i starších lidí tradiční svatební rituál v celé jeho šíři nezná, natož aby jej praktikovali. Ani nemají vnitřní puzení se o minulé příliš zajímat. Trendem je spíše vzhlížet ke vzorům „západu“. Obyvatelé Godžalu jsou v tomto směru poměrně progresivní a pragmatičtí, což vede v konečném důsledku k celkovému úpadku tradičních institucí, kterou je např. i svatební rituál. Na druhé straně je pozitivní, že se během posledních několika let část generace dnešních dvacátníků a třicátníků pídí po vlastní historii, tradicích apod., jež se snaží revitalizovat. Naštěstí ještě žijí, respektive bohužel dožívají pamětníci, kteří jsou schopni a ochotni jim plíživě se vytrácející tradice, lidovou slovesnost atp. předat prostřednictvím vlastních vzpomínek. Tito mladí lidé, jenž se najdou i v Afghánistánu a GBAO, mající imanentní zájem na revitalizaci váchánské kultury, neváhají ke svým cílům využít současné prostředky, jako je např. internet, což lze jednoznačně vnímat pozitivně. Snaží se též své kulturní dědictví praktikovat. Díky nim snad zůstanou nadále bohaté kulturní tradice, vzešlé z kolébky Váchánského údolí. Záleží jen na současné a budoucí generaci, jak s tímto cenným dědictvím po předcích generacích naloží.

### 11.5. Pohřeb

Smrt (*merg*) byla Váchánci vždy vnímána jako součást přirozeného cyklu a za duši zemřelého jsou doposud konány specifické obřady. Olufsen uvádí, že umírající byl na prahu smrti vynášen před dům, aby v případě smrti uvnitř domu jeho duše nestrašila. Když skonal, byl nebožtík přenesen do domu. V posledních chvílích, nebo krátce po smrti se jsou informováni nejbližší příbuzní a *chalífa*, kteří se scházejí v domu zemřelého, modlí se a zažehávají lampy. Mrtvola je omyta horkou vodou, a jestliže je zemřelý muž, je jeho tělo oblečeno do bílých šatů, jež tvoří tři části: *sinapoš*, *hajapoš* a *čaudir*. Poslední kus oděvu pokrývá celé tělo a bývá svázán uzly nebo zašit společně s hlavou. Okolo hlavy bývá též omotán dlouhý ozdobný šátek (*čil*). V případě zemřelé ženy bílý rubáš tvoří kalhoty (*tumbin*), a *čaudir*, který je stejně jako v případě muže zašitý společně s hlavou, okolo které je omotán *čil*. Tělo je odneseno k hrobu (*gur*) na primitivních márách vyrobených z vrbových větví na ramenou čtyř mužů, kde je do hrobu položeno natažené tak, aby hlava byla výše než tělo. Hlava směřuje k severu a je natočená tak, aby oči směřovaly k západu, proto, aby chránily tělo před otočením v hrobě, jelikož hroudy zeminy jsou poté na nebožtíka házeny z východní

strany. Mužský hrob bývá hluboký do výšky pasu zemřelého a ženský do výšky krku zemřelé. Muži, ženy a děti nebožtíka jsou přítomni pohřbu, modlitby jsou čteny u hrobu, kde jsou i rozsvícena světla, všichni mnohokrát poklekají a opět vstávají a zakrývají si dlaněmi obličej. Poté je trochu otevřen rubáš, aby tvář, ruce a nohy byly volné a mrtvý mohl povstat ke Dni zúčtování. Jestliže je tato část opomenuta, říká se, že mrtvý rubáš rozkouše na kusy, až všichni jeho příbuzní a hospodářská zvířata zemřou. Když je hrob naplněn, je na něj navršena hromada a někdy jsou okolo něho shromážděny kameny, postavena jílová zídka, což je odvislé od sociálního postavení zesnulého, jeho bohatství či duchovního významu. Jestliže je úcta k němu zvlášť významná, hrob je vyzdoben ornamenty. Na všech hrobech je vytvořena mohyla z jílu, někdy pokrytá obilím, květinami nebo morušemi. Na vrcholku je umístěn kulatý kámen (*sot*). Ve východní části hrobu jsou obdélníkové výklenky, do kterých jsou během svátků, kdy jsou hroby navštěvovány, umísťovány lampy a svítilny<sup>352</sup>. Podobný popis s dalšími detaily přináší i Andrejev a Polovcov, kteří uvádějí, že nebožtík je pohřben co nejdříve po smrti, nejlépe ještě v den úmrtí. Oči má směrem k západu proto, aby byla tvář směrem ke *Kaabe*<sup>353</sup>. Jestliže byl nebožtík muzikantem, spolu s ním jsou do hrobu položeny jeho hudební nástroje. Po pohřbu přinesou příbuzní a sousedé do domu zemřelého či zemřelé jídlo, které tam nosí další tři dny. Po tři dny se v domě nebožtíka nesmí vařit. Sedmého dne po pohřbu jdou muži na pohřebiště, kámen na mohyle zpevní a pomažou hlínou, aby se mohyla nerozpadla, a na východní straně hrobu vytvoří výklenek, v němž zapálí kouřící knot (*buj*). Jeden z účastníků se vrátí do domu zemřelého, tam oholí hlavy živým mužům a ženy perou prádlo a oděv zůstává po zesnulém, zatímco hospodářka připravuje pohoštění pro muže a ženy zvlášť. Po tomto obřadu se život v domě vrátí do obvyklého rytmu<sup>354</sup>. Felmy, která byla na počátku 90. let 20. století přítomna pohřebnímu rituálu tragicky zesnulého mladého muže, otce malého chlapce, který je částečně výjimečný, uvádí, že bezprostředně po pohřbu večer jsou motány a zapalovány malé knoty *delil* (tádžickými Váchanci naývané *pilta*), což se opakuje i druhý večer. Třetí den ráno se kondolující sejdou v domě zesnulého u příležitosti specifické modlitby *fatiha* a poté jdou na hřbitov, kde rituálně definitivně zakryjí hrob (*raz vendak*). Je také rituálně zabít beran. Třetí večer patří obřadu *čerag rošan*, během něhož platí speciální zasedací pořádek v tradičním domu: *chalífa* sedí vlevo ode dveří na *nisine raž*

---

<sup>352</sup> OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, s. 149–152

<sup>353</sup> *Kaaba*, stavba o rozměrech 15 × 10 × 12 m je nejposvátnějším místem islámu, nachází se ve Velké mešitě v Mekce.

<sup>354</sup> ANDREJEV, M. S., POLOVCOV, A. A. *Iškašim i Vachan. Materiali po etnografii iranskich plemen Srednej Azii*. Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii IX, Sankt Petěrburg 1911, s. 17–18



(ačkoliv obvykle sedává naproti dveřím na *ražsar*, na místě *pire raž*), vedle něho sedí další významní lidé jako např. *muki*. Mužští příbuzní sedí napravo ode dveří. Místo v blízkosti kamen, kde tradičně sedávají významní hosté, ale tento den byl vyhrazen pro matku zesnulého muže, která držela největší smutek. Následují kondolence a vzpomínky na nebožtíka a posléze *chalífa* čte modlitby vážící se k obřadu *čerag rošan*, inspirované učením Nasira Chusrava. Zatímco *chalífa* čte modlitby, kroučí knot z bavlny, na konci recitace má knot okolo půl metru, náhle ho ustříhne a vloží do tradiční lampy, do které nalije tuk z poraženého berana. Zapálí knot a položí tuto „třídenní lampu“ do blízkosti místa vlevo ode dveří, kde hoří do konce večera. Po dalších modlitbách a vaření a jezení berana a dalších jídel obřad *čerag rošan* končí a rodina zesnulého obdaruje *chalífu* oblečením a botami. V dřívějších dobách dostával *chalífa* opotřebované šaty po zesnulém. Sedmý den po pohřbu se koná *hub ror čapik*, obřad spojený se shromážděním příbuzných a přípravou a konzumací speciálního chleba. Obdobný obřad probíhá i 40 dní po pohřbu<sup>355</sup>.

Po více než sto letech se rituály spojené s úmrtím člověka a jeho pochováním příliš nezměnily, současné funerální obřady u Váchánců žijících na území Afghánistánu, Tádžikistánu i Pákistánu pevně stojí na původních základech, k jistým obměnám však došlo. Nejpodstatnější změnou je zkrácení rituálu, který v 21. století končí zpravidla třetím dnem, rituál probíhající sedmý den po smrti, spojený s holením a praním prádla po zesnulém už takřka nikdo nepraktikuje a často už je širší veřejností zapomenut. Co se týče jídla, tak variabilita pokrmů je obdobně jako v případě svatby a dalších obřadů odvislá od ekonomické situace. Nejdůležitější je stále třetí den po pohřbu, kteří Váchánci na území třech států většinou praktikují. Den je spojený s ranní a večerní *fátihou*, zařiznutím berana a rituálem *čerag rošan*, během něhož je pálena rituální lampička *črohdon*, sestávající se z knotu (*delil*, *pilta*) a beraního loje, zasazený do držáku (*poja*), v Afghánistánu je *črohdon* pokládán na výstupek vedle pece (*grf*) *bozpron*. Ranní *fátihy* se účastní pokud možno všichni příbuzní a sousedé, večerní obřad už je zpravidla pro příbuzné a blízké přátele, kteří se vejdou dovnitř tradičního domu. Zajímavé je, že afghánští informátoři i někteří Váchánci, žijící na území GBAO<sup>356</sup> uváděli, že zesnulý nebo zesnulá je po dobu tří dnů uvnitř domu. Jeho, nebo její tělo je první den umyto a zašito do *čaudir*, a po tři leží vpravo ode dveří na *past raž*, ale pohřeb se koná až třetí večer. Po tyto tři dny blízká rodina nevychází a ani příliš nejí, pouze jídlo, které

---

<sup>355</sup> FELMY, S. *The Voice of the Nightingale. A Personal Account of the Wakhi Culture in Hunza*. Oxford University Press, Karachi 1996, s. 34–36

<sup>356</sup> Ghulam Ali, Malang (Afghánistán 2013) a Miram (Afghánistán 2013), přibližně polovina informátorů Váchánců (Tádžikistán 2008)

jí přinášejí příbuzní. Po pohřbu následuje večerní *fátiha*, *čerag rošan* a ti, co si to mohou dovolit, obětují berana. Toto pojetí je nápadně podobné šugnánskému funerálnímu rituálu, kde též zůstává nebožtík tři dny po smrti v domě<sup>357</sup>.

### 11.6. Rituály spojené se zemědělským rokem

Zvlášť v minulosti byly důležité oslavy a rituály v průběhu pravidelně se opakujícího ročního cyklu a jejich spojení se základní obživou: chovem hospodářských zvířat a prací na poli. Většina atributů týkajících se konkrétních rituálů zcela logicky a v kongruenci s přírodními podmínkami má jasnou vazbu na hospodářskou činnost a jejich cílem je zajistit dobrou úrodu. Proto není překvapením, že častým atributem bývá mouka, která je vždy právě symbolem bohaté sklizně. Svátky jsou pohyblivé v závislosti klimatických podmínkách, např. teplota a povětrnostní podmínky, tání sněhu atp. Na přelomu února a března, kdy obvykle ve Váchánském koridoru taje sníh, lidé po zimě kolektivně připravují a opravují zavlažovací kanály. Tyto první jarní práce (*vot chak*, což lze přeložit jako výroba zavlažovacího kanálu) byly tradičně doprovázeny posypáním dveří každého stavení a rýče hospodáře trochou mouky, v současnosti si na rituál vzpomene málokdo. Pracím je přítomný i *chalífa*, který má připraveny speciální modlitby, které zaručí dostatek vody pro následující rok. Následuje *Kitzit*, obřad, prostřednictvím něhož je symbolicky vítáno jaro a lidé se loučí s ustupující zimou, oficiálně tedy otvírá zemědělskou sezónu. Během něho je mouka sypána na vrchní část pěti sloupů v tradičním domu, začíná se vpravo ode dveří a mouka je poté sypána i na zárubně dveří, eventuálně i na jiná místa. Hospodář též sype mouku na pravé rameno členům rodiny. Ženy uklízejí v domě a hlava rodiny – hospodář čistí koštětem (*drbč*) prostor okolo *ricn*, místa, kterým z domu vychází kouř. Poté bývá symbolicky odneseno trochu hnoje na pole. Den se samozřejmě neobejde bez svátečního jídla<sup>358</sup>. V současnosti je *Kitzit* téměř vždy spojen s oslavou nového roku *Nourúz*<sup>359</sup>, jež Váchánci nazývají *Šogún*. V rámci jeho oslav jsou opět posypávány různé části domu a pravé rameno členů rodiny moukou a ke stropním trámům jsou pro štěstí umístěny *šichdi* – slabé větve topolů s nařezanou kůrou<sup>360</sup>.

---

<sup>357</sup> Rachim a Subor (Tádžikistán 2006)

<sup>358</sup> Zulfikar (Pákistán 2014)

<sup>359</sup> *Nourúz*, perský nový rok začíná jarní rovnodenností (20. nebo 21. března), více viz např.: <http://denikreferendum.cz/clanek/22574-persky-novy-rok-prichazi> [cit. 11. 4. 2016]

<sup>360</sup> Viz obr. 64



Obr. 64: *Šichdi* – větve topolů s nařezanou kůrou, které se umísťují ke stropním trámům v den Nového roku *Nourúz (Šogún)*, Daršai, Tádžikistán 2014

Při příležitosti Nového roku se vzájemně navštěvují a hostí sousedé a přátelé nejen v rámci jedné vesnice, ale i více vesnic. Též se peče slavnostní novoroční velká chlebová placka *khmoč* o průměru 50 cm a menší chlebové placky *ptok* nebo *khilča*, jestliže je lidé mají, vzájemně se obdarují i jablky, symbolem zdraví a krásy<sup>361</sup>. Na obou březích horního toku Pjandže bývá zvykem v tento významný den hrát na hudební nástroje, zpívat a tančit, Váchánci na území Pákistánu hrají a zpívají, ale netančí<sup>362</sup>. Netřeba znovu dodávat, že na území GBAO jsou v rámci všeobecného veselí konzumovány lihoviny a destiláty. Zajímavou poznámku přináší Andrejev a Polovcov, že „V Iškašimu i ve Váchánu...v tento den nikomu nedají oheň z domu. Tento zvyk může být přežitek z dob kultu ohně“<sup>363</sup>. Bobrinskij kromě sypání mouky hovoří o tom, že na Nový rok Váchánci domů vodí osla nebo berana, přičemž na oslu sedí člověk, který v domu vítá vše živé, přítomní na něho házejí mouku, oslovi dávají trochu ječmene a potom ho vyvedou, beranovi přinesou misku s polévkou. Po přivítání osla nebo berana zasednou k jídlu, tyto zvyky jsou prý přejaté z Iškašimu, který je oproti Váchánu bohatým krajem. Také hrají různé hry (*pólo*, *gujbozi* – tj. „hra v koule“), stavějí houpačky a

<sup>361</sup> Darviž, Afghánistán 2013

<sup>362</sup> Inojat Allah, Darviž (Afghánistán 2011), Abibulo (Tádžikistán 2008), Zuhleb Hasan (Pákistán 2014)

<sup>363</sup> ANDREJEV, M. S., POLOVCOV, A. A. *Iškašim i Vachan. Materiali po etnografii iranskich plemen Srednej Azii*. Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii IX, Sankt Petěrburg 1911, s. 29

po večerech doma tančí. Šugnanci v Guntu dají do jednoho kouta domu ječmen a do druhého slámu. Jestli osel zvolí roh se slámou, bude chudý rok, jestli s ječmenem, bohatý<sup>364</sup>. Během výzkumu jsem se s tímto zvykem nesetkal, ani ti nejstarší informátoři už ho nepamatují, ale ti starší 60 let rituál znali od svých prarodičů, kteří jej pamatovali jako doznívající tradici.

V průběhu března, ve vyšších polohách v první polovině dubna, je nutné zasít obilí. V rámci oslav (*taghum*) je opět sypána mouka na trámy v domě, Váchánky v Godžalu připravují kaši (*bat*) a vaří se tradiční jídla. Muži přinesou domů větve jalovce, jež je vnímán jako posvátný a očištný, a ty jsou páleny v kamnech nebo v peci domu (*grf*). Během druhého a třetího týdne probíhá *vingastoi*, což v překladu znamená svatba ptáků. Hospodář nabízí ptákům speciální kaši (*bat*), čímž jim vyjadřuje přátelství. Tímto rituálem usiluje o ochranu a dozrání obilí a věří, že cíle s pomocí spřátelených ptáků dosáhne<sup>365</sup>. Klíčová je pro Váchance samozřejmě sklizeň (*čeny*), která začíná zpravidla koncem srpna a předchází jí modlitba za zesnulé a bohatou úrodu. Váchanci v Afghánistánu dodržují starý zvyk, jakési oficiální oznámení začátku žní. Když už je obilí zralé, hospodář domů přinese pár klasů, které ováže okolo *buzkuš* a dva trámy tvořící vchod do tradičního domu. Tento signál způsobí všeobecnou radost v domě. Klasy jsou poté uloženy ve spíži (*ranz*) a přimíchány pro štěstí do příštího osiva. Následují týdny tvrdé práce, a když je vše sklizeno, obilí vymláčeno a zrno odděleno od plev, což bývá obvykle na přelomu září a října, přichází závěrečný den *čeram vyšuk*. Většinou tento den alespoň přibližně koresponduje s návratem hospodářských zvířat z letní pastvy (*kučkemak chudoi*), tudíž je další důvod k oslavě. Signifikantním signálem konce sklizně je koště (*struzg*) položené ve spíži (*ranz*). V průběhu oslav se tančí a zpívá, děkuje Bohu a Ága Chánovi za úrodu, obvykle bývá zaříznut i beran<sup>366</sup>. Forma i obsah hostiny opět závisí na ekonomické situaci i přístupu k víře hospodáře a jeho rodiny.

---

<sup>364</sup> BOBRINSKIJ, A. A. *Gorci verchovjev Pjandža (Vachancy-Iškašimcy)*. A. A. Levenson, Moskva 1908, s. 97–98.

<sup>365</sup> FELMY, S. *The Voice of the Nightingale. A Personal Account of the Wakhi Culture in Hunza*. Oxford University Press, Karachi 1996, s. 68–69

<sup>366</sup> Malang (Afghánistán 2011)

## 12. ZÁVĚR

V úvodu práce byla nastíněna základní *témata* v podobě čtyřech okruhů otázek<sup>367</sup>, a spolu s nimi ambice na otázky v závěru odpovědět. Z předchozích stránek je zřejmé, že události spojené s tzv. Velkou hrou, pamířským rozhraničením a následným rozdělením původně homogenního váchánského etnika pod sféru vlivu několika států, měly na Váchánce naprosto zásadní vliv, který se v současnosti projevuje ve všech sférách rodinného, společenského, náboženského a kulturního života. Jestliže ještě před rokem 1883, než započaly výraznější migrace přes horské průsmyky, byly signifikantní prvky materiálního i duchovního života Váchánců na území horního toku řeky Pjandž společné, během následujících sto třiceti let se udály výrazné dynamické změny v samotné pravlasti – Váchánském koridoru, i v relativně nedalekých horských údolích, které byly etnikem osídleny. Dynamika a intenzita změn měla na různých místech různý podtext a rytmus, který vždy úzce souvisel s politicko-ekonomickými ukazateli státního útvaru, kterého byla ta která část Váchánců součástí. Z toho vyplývá, že primárním nositelem a hybatelem změn, nebo naopak stagnace, byl a je stát (respektive státní aparát a ideologie), jehož jsou Váchánci minoritou. Důležitá je též skutečnost, že navzdory různým přístupům k minoritám v jednotlivých státech, si bez výjimky všichni Váchánci zachovali vlastní identitu. Mnohá dřívější, především náboženská, ale i další kulturní specifika se sice v průběhu generací více či méně vytratila, ale v elementární rovině sebeurčení a jazyka jsou všichni Váchánci bez výjimky konzistentní. Během pobytu ve vesnicích na území tří států jsem nenarazil na jediného příslušníka váchánského etnika, pro kterého by nebyla mateřským jazykem váchánština a svoji individualitu nespojoval primárně s Váchánci. Nicméně materiální i duchovní zázemí v současných váchánských vesnicích na území Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu je na první pohled rozdílné. V rámci čtyřech vymezených *témat* lze „Trojí tvář Váchánu“ prezentovat s ohledem na jednotlivé státní útvary následovně:

Váchánci žijící v Afghánistánu: izolovaní samozásobitelé. Váchánský koridor kvůli své těžko dostupné poloze ve vysokých horách vždy představoval periferii, což nejen ze společensko-politického hlediska způsobilo jeho izolaci. Z materiálního úhlu pohledu je izolace implikována špatným zásobováním, celkovým ekonomickým nezájmem o region, s

---

<sup>367</sup> Jakou měrou a jakým způsobem byly během více než stovky let ovlivněny váchánské komunity socio-politicko-ideologickými vlivy v jednotlivých státních útvarech? Jaký je vztah Váchánců k náboženství a jeho každodenním rituálům a jak se tento fenomén změnil v relaci k minulosti? Jak významnou roli hraje pro Váchánce symbolika tradičního domu *chun* a jakým způsobem ji interpretují? Jakou roli hrají pro současné Váchánce tradiční rituály, tradice a obřady a jakou měrou byly ovlivněny okolními vlivy?

nímž souvisí nerozvinutá infrastruktura, absence elektrifikace, telefonního signálu, internetu atp. Přežití v nehostinných podmínkách údolí sevřených velehorami lidem zajišťuje pouze vlastní rostlinná a živočišná produkce. Více než polovina Váchánců zde žije pod hranicí chudoby, lidé nedisponují prakticky žádným majetkem, mnozí nevypěstují ani dostatek obilí, nebo nemají hospodářská zvířata, jejichž produkty jsou zde prakticky jediným obchodním artiklem. Bez humanitární pomoci by řada lidí nemohla v rámci možností žít důstojně a doposud by zde nefungovala pravidelná školní docházka. Region má solidní turistický potenciál, který prozatím ještě nebyl zhodnocen, ale v tomto ohledu se situace postupně zlepšuje. Do povědomí turistů vyhledávajících vysokohorské terény se pomalu dostávají informace, že tato oblast ležící v bezpečnostně problematickém Afghánistánu je relativně bezproblémová. Izolace je patrná i ve sféře duchovní. Místní náboženské autority nemají přístup k relevantním textům a jejich znalosti ší'itské ismá'ilíji, kterou zde všichni oficiálně vyznávají, jsou pouze povrchní. To je zřejmě primární důvod toho, proč je i přístup ostatních k víře velmi vlažný a její pojetí velmi lidové. Obdobné je to i ke vztahu k tradičním zvykům a rituálům a přístupu k symbolice tradičního domu, které jsou ostatně s náboženstvím úzce spjaty. Zvyky a rituály jsou praktikovány vesměs též povrchně a obšírnější znalosti symboliky domu jsou vzácné, ačkoliv na levém břehu horního toku řeky Pjandž jsou stále obývány ty nejstarší *chuny*, jež mají velmi archaické komponenty, které na druhém břehu Váchánci eliminovali už v polovině 20. století.

Váchánci žijící v Tádžikistánu: **veselí patrioti**. Materiální zázemí na pravém břehu Pjandže je přibližně od poloviny 20. století o poznání lepší, což je jednoznačným důkazem ekonomického přínosu členství v SSSR. Doposud jsou místní minulému režimu vděční za infrastrukturu, dostupné školství, nemocnice atp. V současnosti jsou tádžičtí Váchánci finančně podporováni členy svých rodin, kteří pracují v zahraničí, nejčastěji v Rusku. Hospodáři se tedy mohou plně věnovat početnějším stádům dobytka a polím, která obdělávají pomocí zemědělské techniky (traktor, mlátička atp.), jelikož stálé zaměstnání má málokdo. Mnozí hospodáři ještě prodávají přebytky své produkce. Posledních 15 let zde postupně rozkvétá turistický ruch, který nezasahuje výrazněji do každodenního života, ale přináší do regionu určitý kapitál. Strukturu tradičního duchovního zázemí, včetně většiny dříve praktikovaných rituálů a zvyků, však sovětská vláda svým působením nenávratně nabourala, když byly v průběhu 20.–30. let 20. století odstraněny váchánské duchovní autority a věřícím byl znemožněn kontakt s ismá'ility ze zahraničí a vnuceny nové socialistické pořádky. Poměrně úspěšně se jí podařilo generace Váchánců narozených ve 30.–70. letech 20. století odtrhnout od náboženství a tradic. Po pádu SSSR v roce 1991 nastala pochopitelně



revitalizace náboženství, nicméně současní Váchánci na území GBAO jsou sice věřící ismá'ílité, s vírou se explicitně proklamativně identifikují, nicméně k jejím pravidlům jsou povětšinou vlažnější. Velmi obdivují duchovního vůdce, současného 49. ismá'ílitického *imáma* Ága Chána IV., kterému jsou vděční za materiální pomoc, kterou jim čtvrt století poskytuje a poskytl především v období občanské války v letech 1992–97, kdy byla pro region klíčová. Jeho portrét nechybí snad v žádném tradičním domě, který nazývají „pamírský“, velmi se s ním ztotožňují a tento sice tamnímu standardu 21. století částečně přizpůsobený, ale stále žijící artefakt prezentují coby prazáklad jejich materiální i duchovní kultury. Váchánci v GBAO jsou velmi přátelští, veselí, pohostinní a zároveň hrdí lidé, kteří upřímně milují svůj region a nestydí se to dát najevo. Tato forma často úsměvného patriotismu je značnou měrou (možná nechtěným) dědictvím sovětského režimu.

Váchánci žijící v Pákistánu: progresivní ismá'ílité. V rovině materiální i duchovní lze Váchánce na území Pákistánu považovat za velmi pokrokové. V rámci své hospodářské činnosti, která spočívá v obdobných činnostech jako ve Váchánském koridoru, používají moderní stroje a většina hospodářů má zisk z prodeje přebytků vlastní rostlinné i živočišné produkce. Infrastruktura, služby a přístup ke vzdělání a lékařské péči je v rámci možností dobrý. V Godžalu ve vesnicích ležících na významné mezinárodní komunikaci Karakoram Highway, spojující Pákistán s Čínou, mnoho lidí upouští od tradičního zemědělství a pastevectví a živí se modernějším způsobem. V Godžalu je i obstojně rozvinutý cestovní ruch. Co se týče náboženství, většina pákistánských Váchánců přistupuje k náboženským rituálům zodpovědně. V oblasti Godžalu a údolí Kurumbar, kde probíhal výzkum, hrají důležitou funkci modlitebny, které kromě religiózního zázemí poskytují i platformu pro setkávání obyvatel vesnice, tudíž jejich přítomnost upevňuje i sociální vazby. Tradiční rituály, obřady a zvyky jsou sice přizpůsobeny současnosti, ale řada lidí se snaží, aby tato část kulturního dědictví nebyla zapomenuta, a ve větší či menší symbolické míře alespoň některé rituály praktikuje. Ačkoliv z geografického hlediska žijí Váchánci na území Hindúkuše, vlastní identitu spojují s Pamírem, odkud jejich předci přišli a s sebou si přinesli své kulturní zvyklosti. Zajímavé je, že oproti Vácháncům na obou březích horního toku Pjandže nepřikládají takový význam tradičnímu domu *chun*, jehož symboliku, vycházející ze zoroastrismu, ale od 11.–12. století korelující s ismá'ílíjou, znají jen výjimečně. Někteří tvrdí, že dům žádnou symboliku nemá. Oblast Godžalu s centrem v Gulmitu lze jednoznačně považovat za intelektuálně-kulturní a svým způsobem i religiózní centrum nejen Váchánců, ale i ostatních pamírských etnik. Je zřejmé, že přinejmenším váchánské intelektuální elity přejali anglosaský systematický metodický přístup archivace, vzdělávání a šíření osvěty.

K tomu v podmínkách 21. století neváhají použít dostupné technické prostředky, převážně internet. Většina tamních obyvatel, nejen intelektuálů, je přesvědčena o tom, že budoucnost váchánského etnika spočívá ve vzdělání. Skrze systematické vzdělávání lze uchovat autentické rituály, zvyky a váchánskou kulturu v nejširším slova smyslu. Trefnou tečkou budiž báseň učence, díky němuž se do regionu dostala ismá‘ílíja, Nasira Chusrava<sup>368</sup>:

*Vytvoř si štít z moudrosti, neboť  
není silnějšího štítu proti kalamitám.  
Vlastník štítu moudrosti  
odolává úderům času...*

Hořejší Vrchlabí, prosinec 2014 – květen 2015

---

<sup>368</sup> Přeloženo z anglického překladu básně *Make a Shield from Wisdom*, který mi napsal informátor Karim (Pákistán 2014), překlad vlastní.

## SUMMARY

### Three Faces of Wakhan:

#### *Transformations of the traditional way of life of highlanders living on the territory of Afghanistan, Tajikistan and Pakistan*

Events connected with the so called *Great game* and with the subsequent final *Pamir border demarcation* in 1895, followed by the allocation of initially homogeneous Wakhi ethnic group under the influence of several different states, had a crucial influence on lives of Wakhi people. Today it interferes into all spheres of their family, social, religious and cultural life. Most components of Wakhi material and spiritual life in the upriver Panj region were common before 1883, when the migration of this ethnic group over mountain passes has started. However, during the next hundred and thirty years significant and dynamic changes took place in their homeland – the Wakhan Corridor – and also in relatively near mountain valleys, inhabited by members of this ethnic group.

Dynamics and intensity of these changes have varied according to the region where they took place and were closely linked to the political-economic indicators of the state department on whose territory different Wakhi groups lived. It follows that it was primarily the particular state (or state apparatus and ideology), where Wakhi people represent a minority, that was the main bearer and initiator of change or stagnation. Another important fact is that despite different approaches to minorities within particular states all the Wakhi have without exception preserved their ethnic identity. Although many former religious and cultural particularities have more or less faded away in the course of time, the Wakhi are consistent on elementary self-determination and language levels. During my research stays in villages on territories of three discussed states I have not met a single Wakhi for whom the Wakhi language would not represent his/her first language and his/her identity wouldn't be primarily connected with his/her ethnic group. However, both material and spiritual background of present-day Wakhi villages in Afghanistan, Tajikistan and Pakistan differs at first sight. *"Three faces of Wakhan"* can be described as follows, with regard to present-day states:

#### The Wakhi people in Afghanistan: isolated subsistence farmers

The Wakhan Corridor has always represented a settlement periphery due to its complicated accessibility in the middle of high mountains. Such location has caused regional

isolation from both socio-political and geographical perspectives. From the material point of view, the isolation of the region is caused by (and at the same time causes) poor supply, lack of economic interest in the region related to an underdeveloped infrastructure, by the absence of electrification, telephone signal, Internet connection, and so on. Survival in inhospitable conditions of the valley enclosed by high mountains is only possible with own crop and livestock production. More than a half of local Wakhi live below the poverty line, people do not own practically any property, many of them are not able to grow enough grain for living, or they don't have any livestock, while the animal products represent virtually the only trade commodity in the region. Without the humanitarian aid many people wouldn't live in a dignified manner and the compulsory education would only remain a dream. This region has a fair touristic potential, yet so far not appraised, but the situation is gradually improving in this respect. Tourists seeking for alpine terrains are slowly getting aware that this area is relatively safe, although it is situated in problematic Afghanistan.

The isolation is evident in the spiritual sphere as well. Local religious authorities do not have access to relevant texts and their knowledge of the official *Shiite Ismaili* is only superficial. That is probably the main reason why the local attitude to religion is so lukewarm in the region and the religious conception is very folkish. The approach to traditional customs, rituals and traditional house symbolism, all closely linked with religion, is very shallow as well. Traditional customs and rituals are mostly held and practiced only in a superficial manner and sounder knowledge of house symbolism is rare, even though oldest *chuns* with archaic components are still being inhabited on the left bank of the upper reaches of the Panj river. On the right bank oldest *chuns* were eliminated by the Wakhi themselves already in the mid-20<sup>th</sup> century.

#### The Wakhi people in Tajikistan: cheerful patriots

Material background is much better on the right bank of the Panj river, the situation started to change approximately from the mid-20<sup>th</sup> century on, clearly due to economic benefits brought by the membership in the USSR. Local residents are still grateful to the former regime for the infrastructure, available education, hospitals, etc. Today the Tajik Wakhi are often financially supported by their family members, who work abroad, mostly in Russia. Local farmers can therefore spend more time taking care of larger herds of cattle and of their fields, cultivated already by means of agricultural machinery (tractors, threshers, etc.). Wakhi with a full time job is very rare. In addition many farmers sell their surplus production.

For the last 15 years tourism has been on the rise, bringing some capital into the region, however having only a small impact on everyday life of the inhabitants.

The structure of the traditional spiritual life, including most formerly practiced rituals and customs, was irretrievably disrupted by activities of the Soviet government. Wakhi spiritual authorities were eliminated and removed by the government during the 20s and 30s of the 20<sup>th</sup> century, the faithful were prevented from contact with foreign Ismaili and forced to accept the new socialist order. The government has successfully managed to cut off the Wakhi generation born between 30s – 70s of the 20<sup>th</sup> century from their religion and traditions. After the fall of the USSR in 1991 local religion was revitalized. Present-day Wakhi in the GBAO territory are indeed practicing Ismaili, explicitly proclaiming their faith, however they largely adjust and moderate former strict religious rules. They greatly admire their current spiritual leader, 49<sup>th</sup> Ismaili Imam Aga Khan IV., whom they owe for material aid, provided already for a quarter-century, especially during the civil war in 1992-1997, when it was crucial for the region. They identify with him, his portrait is an integral part of every traditional "Pamir" house, and this partially adapted symbol is being presented as the basis of the Wakhi material and spiritual culture. The Wakhi in the GBAO region are very friendly, cheerful, hospitable and proud people. They genuinely love their country and are not ashamed to show it. Their form of sometimes a bit amusing patriotism is largely (perhaps inadvertently) the heritage of the Soviet regime.

#### The Wakhi people in Pakistan: progressive Ismaili

Based on their material and spiritual background the Wakhi in Pakistan can be considered as a very progressive group. Their economy is based on similar principles as the Wakhan Corridor subsistence farming, but they use modern machines and most farmers gain extra money from the sale of surplus of own crops and livestock. Infrastructure, services, access to education and medical care are relatively good. In villages of Gojal, situated on an important international route *Karakoram Highway* connecting Pakistan with China, many people are abandoning traditional farming and pastoralism and make their living by modern means. Gojal has a fairly well developed tourism. Most Pakistani Wakhi treat religious rituals responsibly. Prayer rooms play an important role in the Gojal region and Kurumbar valley, where my research took place. Aside from religious facilities they also provide a platform for meeting of villagers which strengthens social bonds. Traditional rituals, ceremonies and customs are adapted to present needs, but many people are making efforts that this part of cultural heritage won't be forgotten, and practice some of them at least on a symbolic level.

Although from a geographical point of view these Wakhi live on the territory of Hindu Kush, they associate their identity with Pamir, where they see the land of their ancestors and origins of their cultural traditions. It is interesting that compared to the Wakhi on both banks of the Panj River, Pakistani Wakhi do not attach great importance to the traditional house *chun* and they rarely know anything about its symbolism. The symbolism of *chun* originates in Zoroastrianism, but from 11<sup>th</sup> /12<sup>th</sup> century it correlates with Ismailism. Some of them argue that the house has no symbolism.

The Gojal region with center in Gulmit can clearly be considered an intellectual, cultural and also religious center not only for Wakhi, but also for other Pamiri ethnic groups. It is obvious that at least the Wakhi intellectual elites have adopted the Anglo-Saxon systematic and methodical approach to education, archiving, and raising of public awareness. To achieve this goal they do not hesitate to use available modern means of communication, mainly the Internet. Most of the inhabitants, not only intellectuals, are convinced that the future of the Wakhi people lies in education. Only thanks to systematic education authentic rituals, traditions and the Wakhi culture as a whole can be preserved.



## РЕЗЮМЕ

События, связанные с т. наз. Большой игрой, памирским разграничением и следующим разделением первоначально однородного ваханского народа в сферы влияния нескольких государств, оказали на ваханцев принципиальное влияние, которое в современности проявляется на всех уровнях семейной, общественной, религиозной и культурной жизни. Если ещё до 1883 года, прежде чем началась заметная миграция через горные провалы, были сигнификантные элементы материальной и духовной жизни ваханцев, обитающих на территории горного течения реки Пяндж, общими, то на протяжении следующих ста тридцати лет произошли важные динамические изменения даже на их прародине – Ваханском коридоре и в относительно недалёких горных долинах, заселённых ваханцами. Динамика и интенсивность общественных изменений проявлялись в жизни ваханцев по-разному, в зависимости от того, на территории которого государства конкретная часть ваханцев находилась. Из этого вытекает, что коренным носителем прогрессивных изменений, или, наоборот, причиной застоя, было и до сих пор является государство (государственный аппарат и идеология), в котором ваханцы представляют меньшинство. Важно также то, что вопреки разным подходам, применяемым к меньшинствам в отдельных государствах, сохранилась, без исключений, у всех ваханцев собственная идентичность. Многие бывшие, прежде всего религиозные, но и другие культурные специфические черты в следствие смены поколений исчезли, но на основном уровне национального самоопределения и языка сохранилось у всех ваханцев единство. Во время моего путешествия по ваханским деревням, находящимся на территории трёх государств, я не встретился ни с одним ваханцем, для которого не был бы ваханский язык родным языком и который не чувствовал бы себя, с индивидуальной точки зрения, коренным ваханцем. С другой стороны, ваханские деревни, находящиеся в Афганистане, Таджикистане и Пакистане, выразительно отличаются по своей материально-духовной основе друг от друга и различия заметны с первого взгляда. «Три лица Вахана» можно представить, учитывая распределение ваханцев по отдельным государствам, следующим образом:

Ваханцы в Афганистане – изолированные земледельцы, обеспечивающие себя всем необходимым. Ваханский коридор из-за своего трудно доступного положения в высоких горах всегда представлял собой периферию, и этот факт оказал принципиальное влияние на изолированность региона, не только на общественно-политическом уровне. С материальной точки зрения изоляция обуславливает плохое снабжение, регион является экономически неинтересным, с неразвитой инфраструктурой, отсутствием электрификации, телефонного сигнала, интернета и т. д. Пережить в суровых условиях долины, окружённой высокогорным массивом, позволяет людям только собственная сельскохозяйственная продукция. Больше чем половина ваханцев здесь живёт под уровнем бедноты, люди, на самом деле, не располагают никаким имуществом, многие не производят даже достаток хлеба, у многих нет хозяйственных животных, продукты которых в данной области представляют практически единственный товар. Без гуманитарной помощи не могли бы многие люди жить достойно (в рамках возможностей) и до сих пор не действовала бы регулярная система школьного образования. Регион обладает большим туристическим потенциалом, который ещё не полностью оценивается, хотя ситуация постепенно улучшается. В сознание туристов, которые любят путешествовать в высокие горы, пока лишь медленно доносится информация, что данная область, находящаяся в Афганистане, относительно безопасна.

Изоляция заметна даже в духовной сфере. У местных авторитетных представителей религии нет доступа к достоверным религиозным текстам и учение шиитского исмаилизма, в которое официально все верят, они знают только поверхностно. Это, кажется, главная причина того, что отношение населения к вере отличается значительной умеренностью и вера проявляется в своеобразных народных формах. Подобное можно замечать в области обычаев, обрядов и символики традиционного дома, которые с религией тесно связаны. Обычаи и ритуалы проводятся, в общем, тоже поверхностно и более глубокие знания, касающиеся символики дома, редки, хотя на левом берегу горного течения реки Пяндж до сих пор люди живут в древнейших *хунах*, у которых очень архаичные компоненты, покинутые ваханцами из правого берега уже в первой половине XX века.

Ваханцы в Таджикистане – весёлые патриоты. Материальная база ваханцев на правом берегу реки Пяндж с половины XX века гораздо лучше, однозначно она подтверждает благоприятное экономическое влияние бывшего СССР. Местные жители по сегодняшний день благодарят советский режим за инфраструктуру, доступную сеть

школ, больницы и т. д. Сегодняшних таджикских ваханцев финансово поддерживают родные, работающие в зарубежье, чаще всего в России. Таким образом, хозяева могут полностью заниматься скотоводством и полями, используя сельскохозяйственную технику (трактор, молотилная машина и т. п.). Постоянное рабочее место лишь у немногих. Многие хозяева даже продают излишки своей продукции. Туризм, который здесь в течение последних 15 лет процветает, заметнее не нарушает будничную жизнь населения и вносит в регион капитал. Традиционную духовную структуру, включая большинство раньше проводимых ритуалов и обычаев, советская власть невольно нарушила, когда в течение 20 – 30 годов XX века были ликвидированы ваханские духовные вожди, верующим запрещался контакт с зарубежными исмаилитами и под давлением вводился социалистический общественный строй. Поколения ваханцев, родившихся в 30 – 70 годах XX века, довольно успешно удалось отрезать от религии и традиций. После распада СССР в 1991 году религиозная жизнь возрождается. Современные ваханцы, обитающие на территории Горно-Бадахшанской автономной области, считают себя верующими исмаилитами, открыто и формально идентифицируются со своей верой, но их отношение к её правилам отличается, как правило, сдержанностью. Особенно они почитают духовного вождя Ага Хана IV, 49-го исмаилитского *имама*, которому благодарны за многолетнюю материальную поддержку. Во время гражданской войны, в 1992 – 1997 гг., его помощь имела для региона принципиальное значение. Его портрет находится почти в каждом традиционном доме, который называется «памирский» и представляет фундамент их материальной и духовной культуры. Ваханцы в ГБАО – очень дружелюбные, весёлые, гостеприимные и, одновременно, гордые люди, которые искренно и горячо любят свою родину и никак не скрывают свои чувства. Можно сказать, что форма их, часто юморного, патриотизма в значительной степени является наследием (может быть, нежелательным) советской эпохи.

Ваханцы в Пакистане – прогрессивные исмаилиты. По материальному и духовному уровням можно ваханцев, обитающих на территории Пакистана, считать очень прогрессивными. В рамках своей экономической системы, которая, в основном, не отличается от системы Ваханского коридора, пользуются современными машинами и большинству хозяев приносит доход продажа излишков собственной сельскохозяйственной продукции. Инфраструктура, сфера услуг, доступ к образованию и медицинской помощи являются, в рамках возможностей, хорошими. В Годжале, в деревнях, находящихся вокруг линии автостреды Каракорам Хайвэй, соединяющей

Пакистан с Китаем, многие люди покидают традиционное сельское хозяйство и дают предпочтение более современному образу жизни. В области довольно успешно развивается туризм. Что касается религии, у большинства пакистанских ваханцев серьёзное отношение к религиозным ритуалам. В исследуемых областях (Годжал и долина Курумбар) выполняют важную роль молитвенные дома, которые, рядом со своей религиозной функцией, предоставляют платформу для встречи жителей деревни, и, таким образом, их присутствие способствует укреплению социальных связей. Традиционные ритуалы, обряды и обычаи приспособлены современным условиям жизни, но многие люди хотят, чтобы эта часть культурного наследия не была забыта и стараются, хотя бы некоторые, ритуалы на более или менее символическом уровне проводить. С географической точки зрения эти ваханцы живут на территории Хиндукуша, но собственное самоопределение и образ жизни связывают с Памиром, откуда пришли их предки. Интересно, что в отличие от ваханцев, обитающих на обоих берегах горного течения реки Пяндж, не придают большее значение традиционному дому хун. Его символику, исходящую из зороастризма, но с XI – XII вв. связанную с исмаилизмом, зают лишь немногие. Некоторые утверждают, что дом никакой символикой не обладает. Область Годжал, с центром в городе Гулмит, можно однозначно считать интеллектуально-культурным и, в своём роде, религиозным центром не только ваханцев, но и других памирских народов. Ваханские интеллектуальные элиты усвоили англосаксонский систематический подход к вопросам архивной работы, образования и просвещения. Для этого, в условиях XXI века, готовы пользоваться всеми доступными техническими средствами, прежде всего интернетом. Большинство тамошнего населения, не только интеллектуалов, убеждено в том, что будущее ваханского народа находится в образовании. Путём систематического образования можно сохранить аутентичные ритуалы, народные обычаи и ваханскую культуру в широком смысле слова.

### 13. SEZNAM VYOBRAZENÍ

Obr. 1: Mapa pamírsko-hindúkušského uzlu, střed Váchánského koridoru označen obdélníkem

Obr. 2: Pohoří Pamír a Hindúkuš. Pohled na jihovýchod z úpatí štítu Majakovského, Tádžikistán 2014

Obr. 3: Nadmořská výška jednotlivých lokalit obývaných Váchánci

Obr. 4: Mapa průměrných teplot a srážek, prahových hodnot srážek a sezonních vysokohorských pastvin v Pamíru

Obr. 5: Mapa migračních „únikových cest“ Váchánců v průběhu 19.–21. století

Obr. 6: Busta Vladimíra Iljiče Lenina před úřadem v Iškašimu, Tádžikistán 2014

Obr. 7: Etnicko-jazyková mapa pamírsko-hindúkušského uzlu

Obr. 8: Diverzita pamírských jazyků

Obr. 9: Olufsenova mapa Pamíru

Obr. 10: Vzájemná distribuce zboží mezi Váchánci a Kyrgyzy na území čtyř států

Obr. 11: Mapa zachycující rozšíření váchánské a kyrgyzské populace v pamírsko-hindúkušském uzlu

Obr. 12: Chronologický demografický vývoj váchánské populace v jednotlivých lokalitách

Obr. 13: Váchánka s dítětem a informátor Najib s bratrem, Afghánistán, Kazi Deh 2014

Obr. 14: Chlapci z vesnice Kazi Deh, Afghánistán 2014

Obr.15: Tabulka preferovaných, povolených a zakázaných sňatků

Obr. 16: Srovnání sociální stratifikace ve Wakhan Woluswali v roce 1973 a 2003

Obr. 17: Váchánská abeceda podle Steblin-Kamenského

Obr. 18: Cedule informující o škole, kterou postavila americká nadace CAI ve vesnici Sost, 2013

Obr. 19: Vesnice Kazi Deh, pohled ze severu, z pravého břehu řeky Pjandž, 2014

Obr. 20: Pluh s rádlem používaný k orání pole

Obr. 21: Výmlat obilí s pomocí býků, vidlí a větru, Kazi Deh 2014

Obr. 22: Princip mlýna ve vesnici Ptuch

Obr. 23: Sovchozy v Iškašimském rajonu v období SSSR

Obr. 24: Etnicko-jazyková mapa Godžalu

Obr. 25: Etnicko jazyková diverzita v údolí Kurumbar v letech 1906 a 1991

Obr. 26: Systém zavlažování polí s pšenicí, ječmenem, hrachem, fazolemi (vlevo) a hlízou a bramborami (vpravo)

Obr. 27: Vesnice Mudžavir

Obr. 28: Billboard společnosti Wakhan-Pamir Association na hranicích afghánské provincie Badachšán a GBAO, 2014

Obr. 29: Poutače Guest Houseů Pamir Sarai v Zodchun (údolí Čapursan) a Malang Guest House v Kazi Deh (Wakhan Woluswali) 2014

Obr. 30: Prospekt občanského sdružení Korgah z Gulmitu tvořeného ženami, které si pronajaly historický tradiční dům, ve kterém vyrábí a prodávají tradiční tkané koberce

Obr. 31: Rozšíření ismá‘ílíji na území pamírsko-hindúkušského uzlu

Obr. 32: *Namázchana* ve vesnici Kazi Deh, Afghánistán 2014

Obr. 33.: *Namázchana* ve vesnici Mudžavir, údolí Kurumbar, Pákistán 2014

Obr. 34: Hliněné cihly sušené na slunci (*chušd*). Kazi Deh, Afghánistán 2014

Obr. 35: Novostavba tradičního domu postaveného z hliněných cihel (*chušd*). Futur, Afghánistán 2014

Obr. 36: Půdorys tradičního domu dle nákresu Olufsena (vlevo) a von Schultze

Obr. 37: *Čorchona*, *mulungchona* a *sparsk*. Daršai, Tádžikistán 2014

Obr. 38: *Čorchona*, Kazi Deh, Afghánistán 2014

Obr. 39: *Čorchona* a interiér tradičního domu s kovovými kamny *bucharí*, Zodchun, Pákistán 2014

Obr. 40: Řez střechou tradičního domu

Obr. 41: Téměř dokončený tradiční dům, Mudžavir, Pákistán 2014

Obr. 42: Veranda *pišvoz*

Obr. 43: Jednotlivé fáze stavby tradičního domu

Obr. 44: Chlív (*pucht*), za okénkem prostor pro narozená zvířata (*jost*). Kazi Deh, Afghánistán 2014



Obr. 45: Půdorys a řez dvou váchánských hospodářství, Ptuch, Afghánistán

Obr. 46: Interiér tradičního domu, Namatgut (současný Tádžikistán), konec 19. Století

Obr. 47: Interiér tradičního domu, Kazi Deh, Afghánistán 2014

Obr. 48: Interiér tradičního domu, Daršai, Tádžikistán 2014

Obr. 49: Tradiční váchánská pec *grf*, vesnice Ptuch a Vark, Afghánistán 1975

Obr. 50: Uspořádání interiéru ve váchánském domu v GBAO

Obr. 51: Interiér tradičního váchánského domu ve vesnici Jamg (současná GBAO) v polovině 19. století podle M. Mamadnazarova

Obr. 52: Prostor *čallak* a *čkyš* upravený pro moderní bydlení, Daršai, Tádžikistán 2014

Obr. 53: Předsíň *drgo*, Daršai, Tádžikistán 2014

Obr. 54: Interiér tradičního domu přizpůsobený požadavkům 21. století, Ispenč, Pákistán 2014

Obr. 55: Uspořádání váchánského stavení z poloviny 19. století v Gulmitu, Pákistán

Obr. 56: *Past raž* s výstupkem *bland raž*, Mudžavir, Pákistán 2014

Obr. 57: Sloup 'Alí s portrétem Ága Chána IV., Daršai, Tádžikistán 2014

Obr. 58: Vlevo různé ornamentální motivy na *buzkuš*, vpravo dřevořezbou zdobený *buzkuš* s vročením stavby domu a dřevořezbou zdobené sloupy Hasan a Husejn, Daršai, Tádžikistán 2014

Obr. 59: Vlevo mapa rozšíření čtvercové poschod'ovité stupňovité střechy, vpravo interiér tureckého domu *ev*, vesnice Kazanpınar v turecké provincii Sivas, Turecko 2012

Obr. 60: *Zijarát* u vesnice Ispenč v údolí Čapursan, Pákistán 2014

Obr. 61: Vlevo *oston* v blízkosti hory Baba Tengī, Afghánistán 2013 (foto: Libor Čech),  
vpravo *oston* nad vesnicí Daršai, Tádžikistán 2014

Obr. 62: Třítýdenní nemluvně v tradiční kolébce se starším bratrem, Kazi Deh, Afghánistán  
2014

Obr. 63: Trámy a střecha domu *čorchona* pokrytá moukou, Mudžavir, Pákistán 2014

Obr. 64: *Šichdi* – větve topolů s nařezanou kůrou, které se umísťují ke stropním trámům v den  
Nového roku *Nourúz* (*Šogún*), Daršai, Tádžikistán 2014

## 14. SLOVNÍK

Stručný výchánsko-český slovník reflektující výrazy vyskytující se v textu.

*ajnuk*, zrcadlo

*akli-kull*, horizontální stropní nosný trám v tradičním domě

*archar*, horský beran

*auli*, dvůr mezi domem a chlévy

*avo*, vzduch, vítr

*bar*, dveře

*bat*, kaše

*bland rač*, vyvýšená část k sezení v rohu tradičního domu

*bočka*, krajáč

*boklo*, odrůda bobů

*bozpron*, krychlovitý výstupek v blízkosti kuchyňské části

*bucharí*, kovová kamna

*bui vas*, dva horizontální stropní trámy v tradičním domě

*buj*, rituální knot užívaný při pohřbech

*bung*, dřevěné vidle

*bung crack*, vyhazování slámy a zrna do vzduchu, během výmlatu

*buzkuš*, ozdobné prkno spojující dva vchodové sloupy

*cebür anosir*, čtyři živly

*čallak*, prostor před pecí v tradičním domě

*čamurki*, svatební sladké jídlo v Godžalu

*čaudir*, rubáš, hlavní část oděvu nebožtíka

*čelimchona*, prostor v tradičním domu k ukládání srpu a sekyry

*čenyry*, sklizeň

*čerag rošan*, rituál rozloučení s mrtvým

*čeram vyšuk*, výmlat obilí, též v přeneseném smyslu dožínky

*čil*, dlouhý ozdobný šátek užívaný při pohřbu

*čilgak*, zasnuby

*čirir*, dřevěná plochá deska, používána k výmlatu obilí

*čkyš*, prostor určený k vaření v tradičním domě

*čmedg*, prostor na přední hraně pece *grf*

*čo*, malý sklepní prostor na uskladnění obilí

*čokli*, malá lopata  
*čorchona*, čtvercový schodovitý strop tradičního domu  
*dalil*, kaše  
*delil*, rituální knot užívaný při pohřbech  
*devol*, stěna domu  
*dildhungi*, tenká chlebová placka  
*dranak*, srp  
*drbč*, malé koště  
*drgo*, chodba, předsíň  
*dyldung*, prostor okolo pece, prostor pro vaření  
*dzast*, ruka  
*dzitr*, druhý typ srpu  
*džamatchana*, ismá'ílitská modlitebna, oficiální  
*džiliv*, hliněný štuk  
*džimčok*, dřevěná palice na ruční výmlat obilí  
*džoga*, středně velký džbán  
*Fakir*, název pro příslušníka neprestížního klanu, většinou chudý člověk  
*Farahbis*, malé síto na obilí  
*farišta*, anděl, archanděl  
*gavora*, tradiční kolébka  
*gidim*, klasy obilí  
*gujbozi*, hra „v koule“  
*gur*, hrob  
*gušt*, maso  
*hajapoš*, část oděvu nebožtíka  
*chač*, chlebová placka  
*chalífa*, ismá'ílitský duchovní, znalec víry a modliteb  
*chedork*, tradiční mlýn s mlýnskými kameny na vodní pohon  
*Chejbarí*, název jednoho z klanů  
*Chik*, název jednoho z klanů  
*chik*, nativní označení pro váchánský jazyk  
*chista*, slavnostní tlustý chléb  
*chrnbak*, malý sklepní prostor  
*Chudža*, název jednoho z klanů

**chun**, dům, zpravidla míněn tradiční dům  
**chušd**, hliněná cihla sušená na slunci  
**chyrđžin**, pytel na potraviny nebo oblečení  
**idžin**, plstěný koberec z ovčí vlny  
**imám**, v ismá'ílitském diskursu nejvyšší duchovní představený, duchovní vůdce  
**jir**, slunce  
**jirk**, vymláčené a oddělená zrna  
**jordž**, podlaha  
**jost**, část chléva pro mláďata  
**jupk**, voda  
**juch**, část pluhu, vodorovná tyč  
**kadamgoh**, posvátné místo  
**kamaríja**, ismá'ílitský duchovní  
**kazan**, hrnec na vaření tvaru polokoule  
**khaum**, klan  
**khilča**, malá novoroční chlebová placka  
**khmoč**, velká novoroční chlebová placka  
**khutk**, hromada mláčeného obilí.  
**kilš**, kolík, součást pluhu  
**kirijar**, tradiční reciproční výpomoc  
**Kisak**, název klanu nízké společenské úrovně  
**Kitzit**, obřad vítání jara  
**kla raž**, část na sezení a spaní v tradičním domě, viz obr. 50 a obr. 55  
**kolin**, tkaný koberec  
**kubun**, plechové nádoby na zrní  
**kučkemak chudoi**, oslava spojená s návratem z pastvy  
**kundž**, prostor v rohu tradičního domu  
**kuščub**, dvojice stropních trámů *mulungchona* blíže ke středu  
**kuščona**, další místnost, která není součástí tradičního domu  
**kut**, střecha  
**los**, stébla trávy sloužící v tradičním domě jako izolace  
**lup raž**, část na sezení a spaní v tradičním domě, viz obr. 50 a obr. 55  
**lut**, džbánek s uchem  
**makh**, měsíc

*mazár*, posvátné místo, hrobka

*meher*, tradiční platba za nevěstu

*merg*, smrt

*Mir*, název jednoho z klanů

*mir*, dříve „král“, resp. tradiční panovník, dnes bohatý, vlivný a vážený člověk

*molida*, slavnostní pokrm (chléb se sýrem, podávaný např. při svatbě atp.)

*muki*, ismá‘ílitský duchovní

*mulungchona*, dlouhé stropní trámy

*mundal*, stěny uvnitř domu

*nafsi-kull*, horizontální stropní nosný trám v tradičním domě

*namázchana*, ismá‘ílitská modlitebna, neoficiální

*nighun*, svatební chlebové placky

*nikard*, výraz pro *čallak* v Godžalu

*nisine raž*, část na sezení a spaní v tradičním domě, viz obr. 55

*nouva*, deska na válení těsta

*oston*, posvátné místo

*past raž*, část na sezení a spaní v tradičním domě, viz obr. 50 a obr. 55

*pecak*, vařit

*pelmadon*, část *čallak*

*pil*, talíř

*pilta*, rituální knot užívaný při pohřbech

*pír*, dříve duchovní autorita, dnes starší uznávaný člověk

*pire raž*, část v tradičním domě určená pro významné osoby, viz obr. 55

*pišvoz*, veranda

*pjandž istin*, pět vertikálních sloupů v tradičním domě

*plas*, hrubý plstěný koberec z kozí srsti

*plov*, středoasijské jídlo, jehož základem je rýže, skopové a zelenina

*poj*, lopata

*prnec*, velký džbán

*ptok*, slavnostní chléb podávaný při oslavách (svatba, nový rok atp.)

*pucht*, chlív

*put raž*, část na sezení a spaní v tradičním domě, viz obr. 50 a obr. 55

*rachnik*, oheň

*ranz*, spíž v tradičním domě

***rar***, kámen  
***raž***, prostory na sezení a spaní v tradičním domě  
***ražsar***, část na sezení a spaní v tradičním domě, viz obr. 50 a obr. 55  
***ražyk***, police ve spíži  
***rausani***, světlo  
***ricn***, střešní okno  
***ricn band***, poklop na *ricn* s bidlem na odklápění  
***rolbil***, síto na obilí  
***ruv***, malý sklepní prostor na uskladnění obilí  
***ryn***, výklenky ve stěnách *mundal*  
***ryngrij***, velký talíř  
***Sajid***, název jednoho z klanů  
***sam***, část pluhu, svislé tyčky pro zapřažení krav  
***sanduk***, ozdobná truhla  
***sandž***, prostor na sezení v tradičním domě  
***sapt***, proutěný koš  
***sepor***, rádlo  
***sinapoš***, část oděvu nebožtíka  
***sot***, plochý kámen navrchu hrobu  
***sparsk***, krátké stropní trámy  
***struzg***, koště  
***šad***, prostor pro dobytek bez střechy  
***Šaná***, název jednoho z klanů  
***šebün***, pastevec  
***šep***, nádoba na tekutiny  
***šet***, země, též jílovitá hlína používaná při stavbě tradičního domu  
***Šich***, název jednoho z klanů  
***šichdi***, rituální nařezané větve topolů  
***šírčoj***, čaj s mlékem  
***šírchona***, místnost na skladování mléka a mléčných výrobků  
***šiša***, sklo  
***šo chak***, obřízka  
***Šogún***, nový rok, persky *Nourúz*  
***šorpo***, vývar ze skopového masa



*taghum*, oslavy spojené s jarní setbou  
*tachta*, dřevěná lavice v tradičním domě  
*tek*, prostor před pecí *grf*, část *čallak*  
*tepesk*, typ dřeviny používaný k topení ve slavnostní dny  
*tirvič*, malá tenká dřívka ve stropě tradičního domu  
*tok*, okno  
*torak*, bidlo ve spíži  
*tpar*, sekyra  
*tumbin*, kalhoty používané při pohřbu žen  
*tupchona*, strážní věž  
*vajč*, malý džbán  
*vergešt*, proutěný koš  
*vot chak*, výroba zavlažovacích kanálů, první jarní práce  
*zart*, kravský trus, sušený slouží jako palivo  
*Zelmot*, název klanu nízké společenské úrovně  
*zijarát*, posvátné místo, poutní místo  
*zinchona*, prostor v *mundal* na odkládání koňského postroje  
*zit*, komín  
*ziča raž*, vyvýšený prostor v tradičním domě určený ženě s novorozencem  
*zock*, kožený vak na máslo  
*žeržtubak*, chlebová placka namočená v mléku

## 15. INFORMÁTOŘI

Během celkem šesti výzkumných pobytů v průběhu devíti let jsem se bavil řádově se stovkami, možná i tisíci místních lidí. Ne všichni však podávali relevantní a pro tuto monografii nezbytně nutné informace. Následující seznam více než sto sedmdesáti informátorů zahrnuje ty, kteří svými poznámkami a výklady společensko-kulturních a podobných fenoménů významně přispěli k rozkrytí potřebných struktur a souvislostí, o nichž studie pojednává. *Informátory* jsem seřadil abecedně a chronologicky podle roku a lokality terénních pobytů, kdy jsem se s nimi poprvé setkal. S řadou z nich jsem se v následujících letech setkával opakovaně. Termín *informátor*, ač někomu možná příliš nekonvenuje, nebo v něm vyvolává nepříliš pozitivní reminiscence, používám z toho důvodu, že mi lidé primárně předávali *informace*. Nabízejí se i jiné termíny, např. *respondent*<sup>369</sup> nebo *pamětník*<sup>370</sup>, ale v rámci obsahu a formy textu mi přišel termín *informátor* nejtrefnější.

### *Tádžikistán 2006*

**Alifbek** (1935) Šugnánec, narodil se a žije ve Vankale, kde dříve pracoval v kolchozu, nyní jako soukromý zemědělec. Je též místní *chalífa*.

**Bandišo** (1950) Váchánec, narodil se ve vachánském Langaru, ale žije v Murgabu. Vlastní obchod s textilem.

**Džamirzujev** (1957) Šugnánec, žije v Nišusp a je řidičem maršrutky, se kterou jezdí do Chorogu. Má ženu, dceru a syna, se kterým se poslední dva roky střídá v šoférování.

**Fachradin** (1970) Šugnánec, žije v Murgabu, kde se svými zaměstnanci stará o stádo jaků. Původem je z Chorogu, kde jeho rodina vlastní továrnu zpracovávající maso, do které on dodává jačí maso.

---

<sup>369</sup> Tohoto termínu využívají spíše sociologické studie.

<sup>370</sup> Termín by byl vhodný jen pro část lidí, kteří mi podávali informace specifického charakteru. Termín *pamětník* evokuje člověka zpravidla již starého, který reflektuje většinou záležitosti minulé. Mnohé z informátorů mi nepřijde vhodné vzhledem k jejich relativně nízkému věku označovat za *pamětníky*, též s přihlédnutím k velmi důležitému synchronnímu rozměru monografie se označení *pamětník* jeví zavádějící.

**Firus** (1976) Šugnánec, žije v dolní části Nišusp a pracuje u geodetické společnosti v Chorogu. Jeho názory jsou velice svérázné.

**Gajrat** (1975) Šugnánec, žije od roku 1996 v Moskvě, kde se oženil s Ruskou. Do Nišusp, kde se narodil, jezdí cca jednou za dva roky. Má 9 sourozenců, z nichž 4 rovněž pracují v Moskvě.

**Gulruchsor** (přibližně 1965) Šugnánka z horního Nišusp, starší sestra **Nusairiho**, rozvedená, pracovala v Moskvě.

**Chikmat** (1971) Šugnánec, bratranec **Iftěchora** a bydlí v Dušanbe. Občas Iftěchorovi dodává zboží do jeho obchodu, kde mu také pomáhá prodávat. Živí se také obchodováním s elektronikou.

**Iftěchor** (1966) Šugnánec, bydlí v horní části Nišusp s ženou **Parvin**, dcerou a synem. Má v Chorogu obchod s potřebami pro motorová vozidla, který provozuje od pondělí do soboty.

**Ilčibek** (1963) Šugnánec, žije v horní části Nišusp a již dva roky se věnuje pastevectví.

**Kamon** (1959) Šugnánec, žije odmalička v horním Nišusp, kde už více než 25 let pracuje jako učitel.

**Mirochon** (1927) je otec **Šodichona**.

**Mubarakšo** (1966) Šugnánec, rodák z Nišusp, vystudoval medicínu a léta pracuje jako lékař v USA. Do Nišusp se vrací málokdy.

**Mubarakšo Chonali** (1913–2007) Šugnánec, otec **Mubarakša**, narodil se, žil a zemřel v Nišusp, kde pracoval v kolchozu.

**Nusairi** (1967) je mladší bratr **Gulruchsor**, Šugnánec, žije v Nišusp a v Chorogu vystudoval filologii. Jako jeden z mála se vyzná v symbolice tradičního domu.

**Rachim** (1967) je Šugnánec žijící v Murgabu. Pracuje jako lovec.

**Rozikh** (1934) Šugnánec, tesař a truhlář, stavitel tradičních domů.

**Subon** (1966) Šugnánec, bratr **Rachima**, též lovec.

**Safar Mohamed** (1978) Šugnánec, žije v horní části Nišusp, pracuje jako geolog v Chorogu. Bratranec **Gulruchsor**.

**Šodichon** (1963) Šugnánec z dolní části Nišusp, nezaměstnaný, jeho žena pracuje jako učitelka v Nišusp.

### ***Tádžikistán 2008***

**Abdulali** (1956) Váchánec, narodil se a žije v Isoru, pracuje jako zemědělec na svých polích.

**Abibulo** (1967) Váchánec narozený a žijící Zumutgu. Dříve pracoval v kolchozu, po jeho zrušení je nezaměstnaný.

**Akobir** (1968) Goranec, narodil se a žije v Jamgu, pracuje jako sezónní pastevec a zemědělec.

**Alior** (1968) Váchánec narozený v Širginu, žije v Zumutgu. Učitel matematiky a fyziky.

**Alovatšo** (1982) Šugnánec, narodil se a žije v Chorogu, syn **Karamališoa**, je nezaměstnaný.

**Amirgulchon** (1972) Váchánec, narodil se a žije v Zumutgu, kde pracuje jako zástupce ředitele školy a učitel historie.

**Arbob** (1964) Váchánec, narodil se a žije ve Vrangu. Vystudovaný pedagog-fyzik, ale nikdy neučil, po škole pracoval v armádě, v osmdesátých letech sloužil v Čechách. Nyní pracuje jako řidič u fondu Ágá Chána.

**Bachtovar** (1960) Váchánec, narodil se a žije ve Vrangu, je synem **Igbolchona**. Pracuje ve škole jako učitel tádžického jazyka a literatury.

**Čaman** (1968) Goranka, žena **Fachirmama**. Žije v Jamgu, v domácnosti.

**Čoršanbek** (1970) Váchánec, narodil se ve středu (čoršanbe je tádžicky středa) v kyrgyzské Gulče, žije v Murgabu. Pracuje jako řidič.

**Fachirmama** (1964) Goranec, narodil se a žije v Jamgu, pracuje jako sezonní pastevec a zemědělec.

**Fajina** (1961) Iškašimka, pracuje v Moskvě jako učitelka, pochází z rýnské intelektuální rodiny.

**Gulja** (přibližně 1965–67) Váchánka, žena **Arboba**, žije ve Vrangu, vyrůstala v kyrgyzské Oši. Dříve byla učitelka, ale dnes je v domácnosti, protože se jí prý nevyplatí chodit do práce. Tři roky pracovala v Moskvě jako služebná u tamních zbohatlíků.

**Chabib** (1979) Goranec, narodil se a žije v Chaškorogu, nezaměstnaný, obdělává svoje políčka.

**Chajrmama** (1954) Váchánec, narodil se a žije v Driži, žije v nejstarším domě ve vesnici.

**Chodžgebej** (1964) Váchánka, narodila se a žije v Langaru, je žena v domácnosti, její manžel pracuje na poště.

**Igbolchon** (1928) Váchánec, narodil se a žije ve Vrangu, kde pracoval jako učitel dějepisu, nyní je v penzi.

**Igbolšoh** (1946) Pochází z vesnice Zing v Darvazském rajónu, kde se živí zemědělstvím.

**Imonbek** (1955) Váchánec, narodil se a žije ve Vrangu, živí se jako řidič maršrutky.

**Iskandar** (1948) Váchánec narozený v Bidžun (Šugnán), žije v Daštu. Pracuje v Iškašimi jako náčelník *Komchozu* (obdoba našich „technických služeb“).

**Jusufbek** (1965) Váchánec, narodil se a žije v Širginu, kde také pracuje jako ředitel školy a má i domácí krámk – *magazin*. Jako jeden z mála obyvatel vesnice vlastní automobil.

**Karamali** (1956) Váchánec, narodil se a žije v Zumutgu, kde bydlí v nejstarším domě ve vesnici. Pracuje jako řidič.

**Karamališo** (1950), rodák z Iškašimi, ale žije v Chorogu, mluví šugnánsky a cítí se být Šugnánцем. Pracoval jako řidič, je čerstvě v penzi.

**Kuchboz** (1976) Váchánec, syn **Safarbeka**. Narodil se v Jamčun, od roku 1999 žije a pracuje v Moskvě jako stavební inženýr.

**Mirzuaziz** (1973) Váchánec, narodil se a žije v Zumutgu. Dříve byl učitel historie, ale nyní pracuje v Chorogu pro cestovní kancelář Pamir Silk Tour.

**Murodmamad** (1957) Váchánec, narodil se a žije v Zumutgu, kde pracuje jako učitel fyziky.

**Safar** (1959) Iškašimec, narodil se a žije v Rynu. Dříve pracoval v seismologické stanici, nyní se živí pouze jako zemědělec.

**Safarbek** (1948) Váchánec žijící v Jamčun, kde pracuje jako ředitel zemědělského družstva.

**Saidbegin** (1965) Goranka, manželka **Saidbeka**, ve Snibu učí tádžický a ruský jazyk.

**Saidbek** (1965) Goranec, narodil se a žije ve Snibu. Je vystudovaný učitel matematiky, ale pracuje jako předseda *Celsovětu*, tj. obdoba okresního zastupitelstva.

**Sikandar** (1974) Váchánec, syn **Safarbeka**, narodil se a žije v Jamčun, zemědělec.

**Šafdarchan** (1965) Váchánec, syn **Šafira**, narodil se a žije v Navabadu, kde se věnuje zemědělství.

**Šafir** (1937) Váchánec, narodil se a žije v Navabadu. Pracoval jako stavební dělník a ošetřovatel, dnes je již v penzi.

**Tojir** (1969) Váchánec, narodil se a žije Driži. Vyučil se zámečníkem, nyní pracuje na vlastním poli jako soukromý zemědělec. Také se věnuje sběru drahokamů, které se pokouší prodat turistům.

**Tojir II.** (1960) Váchánec, narodil se a žije ve Vrangu, kde pracuje jako učitel.

### ***Afghánistán 2011:***

**Abdul Amid** (1975) Váchánec z vesnice Vark. Zabývá se hospodářstvím a občas se živí jako řidič.

**Abdul Sabur** (1971) Váchánec z vesnice Kazi Deh, kde pracuje jako učitel angličtiny a literatury darí.

**Adab** (1989) Šugnánec, žije v afghánském Iškašimu, kde spoluprovazuje společnost Wakhan-Pamir Association věnující se cestovnímu ruchu ve Váchánském koridoru v afghánské části Váchánu. Studoval v pákistánském Karáčí.

**Akramšoh** (1974) Váchánský hospodář z vesnice Kazi Deh.

**Bozor** (1959) Váchánský hospodář z vesnice Vark.

**Daulatbeg** (1966) Váchánský *muki* z vesnice Kišnechan.

**Daulatbegin** (1961) Váchánka z vesnice Vark. Matka **Šo Saida**.

**Džaušan** (1987) Váchánský hospodář z vesnice Kazi Deh.

**Džumabaj** (1961) Váchánský ředitel školy ve vesnici Kazi Deh.

**Džumagul** (1987) Váchánec z vesnice Kazi Deh, studuje v Iškašimu.



**Džumachan Boj** (1939) Váchánský *chalífa* z vesnice Vark.

**Ghulam Ali** (1952) Váchánský *chalífa* z vesnice Kazi Deh.

**Ghulam Allah** (1969) Pákistánský Váchánec z údolí Čapursan v Godžalu v Pákistánu. Živí se jako obchodník a 2–3× do roka přechází horskými průsmyky mezi pákistánským a afghánským Váchánem, aniž by měl cestovní pas.

**Ghulam Muhammad** (1974) Váchánský učitel angličtiny z vesnice Futur.

**Gulboz** (1970) Váchánský ředitel školy ve vesnici Vark.

**Chisrau** (1973) Váchánský hospodář z vesnice Kazi Deh.

**Chodanazar** (1981) Váchánský učitel z vesnice Futur.

**Inojat Allah** (1976) Váchánský hospodář z vesnice Vark.

**Kalandar** (1926) Váchánský hospodář z vesnice Šcharv.

**Kurmanbek** (1942) Váchánský *muki* z vesnice Futur.

**Malang** (1974) Váchánský horolezec, turistický průvodce a majitel hostelu ve vesnici Kazi Deh.

**Muhammad Ali** (1976) Váchánský hospodář z vesnice Futur.

**Muhammad Husajn** (1963) Váchánský hospodář z vesnice Vark.

**Muhammad Nahim** (1947) Váchánský hospodář z vesnice Kazi Deh.

**Mulo Muhammad** (1972) Váchánský tesař z vesnice Vark.

**Nang Džon** (1985) Váchánec z Kazi Dehu, majitel hostelu. Studoval na Teacher Training College v Bašaru, centru afghánského Šugnánu.

**Nauruz** (1961) Váchánský hospodář z vesnice Šcharv.

**Raman** (1986) Váchánec z vesnice Kazi Deh, kde pracuje jako učitel matematiky a fyziky.

**Raribšah** (1992) Váchánský student z vesnice Kišnechan.

**Said Kadam** (1971) Váchánský učitel matematiky a zeměpisu z vesnice Futur.

**Šah Mirza** (1987) Váchánec z vesnice Vark, studuje perskou literaturu ve Faizabadu.

**Šo Said** (1985) Váchánec z vesnice Vark, věnuje se hospodářství.

**Tajboz** (1996) Váchánský student z centra afghánského Váchánu, Chandutu.

### ***Tádžikistán 2011:***

**Akram** (1968) Goranec žijící v Iškašimu, pracuje jako kuchař.

**Alik** (1986) Šugnánec z vesnice Barsem, student obchodní angličtiny v Chorogu.

**Gulja** (1996) Šugnánka žijící v Paršiněvě, studentka.

**Chodžadavlat** (1963) Stavební dělník a bagrista z vesnice Vamar v Rušánu.

**Chodžam** (1929) *Pír* z vesnice Džeziu v údolí Bartangu.

**Chudonazar** (1974) Rušánec z vesnice Barzund, pracuje jako řidič.

**Chuš** (1972) Goranec z vesnice Andarob, kde vykonává úřad starosty.

**Mirzo** (1972) Goranec z vesnice Andarob, kde pracuje jako úředník.

**Musauval** (1934) Rušánec z vesnice Šudžand. Výrobce tradičních, převážně strunných hudebních nástrojů a národní umělec Tádžikistánu.

**Nazar** (1966) Iškašimec z Rynu, žije a pracuje v Moskvě jako lingvista, odborník na iškašimský jazyk. Se sestrou **Zarifou** navštívili v červenci 2012 Českou republiku.

**Núriddin** (1995) Rušánec z vesnice Jems. Student, jeho rodiče jsou za prací v Rusku.

**Pajšambe** (1950) Ředitel školy z vesnice Džeziu v údolí Bartangu.

**Oembibi** (1963) Dispečerka v dopravní firmě v Chorogu. Žije ve vesnici Bagu v Rušanu.

**Rachmat** (1954) Šofér kamionu z vesnice Bagu v Rušanu.

**Rachmatullo** (1944) Lékárník z vesnice Vamar v Rušanu.

**Said** (1983) Afghánec z vesnice Zarar v provincii Badachšán, konfesí ismá'ílita.

**Tavakar** (1969) Hospodář z vesnice Džeziu v údolí Bartangu.

**Zarifa** (1961) Iškašimka z Rynu, žije a pracuje v Moskvě jako lingvistka, odbornice na iškašimský jazyk. S bratrem **Nazarem** navštívili v červenci 2012 Českou republiku.

**Zulajcho** (1951) Rušánka z vesnice Šudžand. Úřednice v důchodu.

### ***Tádžikistán 2013:***

**Ali Muhammad** (1920) Vysokoškolský profesor matematiky v penzi. Vyrůstal v Pákistánu, ve vesnici nedaleko Lahore. V letech 1950–90 žil v Birminghamu, kde též učil na univerzitě. Od roku 1991 žije přes léto v Chorogu, kde si nechal postavit poměrně luxusní tradiční dům,

který dříve sloužil jako *džamatchana*. V zimě pobývá v Londýně. Konfesí je ismá'ílita. Je to velmi vážený muž, osobní přítel Ágá Chána.

**Durman Šach** (1956) Šugnánec z vesnice Nišusp, hospodář.

**Gríša** (1974) Šugnánec z vesnice Šikuž v Šachdarinské dolině, který od roku 2003 žije a pracuje v Moskvě, u německé firmy Strabag.

**Kokanbek** (1948) Šugnánec z vesnice Tusion v Šachdarinské dolině, kde hospodaří.

**Niambek** (1977) Šugnánec z vesnice Tusion v Šachdarinské dolině, kde má malý krámk. Je majitelem a řidičem nákladního automobilu. Syn **Kokanbeka**.

**Nobovar** (1967) Šugnánec z vesnice Šikuž v Šachdarinské dolině, kde hospodaří.

**Šuchard** (1993) Šugnánec z vesnice Nišusp, student. Syn **Durman Šacha**.

**Zarif** (1963) Šugnánec z vesnice Šikuž v Šachdarinské dolině. Řidič a majitel čtyř automobilů, opravář elektroniky.

### ***Afghánistán 2013***

**Abdul** (1970) Paštún žijící v Čechách.

**Abdul Vahid** (1989) Váchánec z Chandutu, kde pracuje jako učitel darí a angličtiny. Bratr **Amir Muhammada**.

**Amir Muhammad** (1967) Váchánec, *mir* z Chandutu, jeden z nejrespektovanějších, nejváženějších, též nejbohatších občanů v afghánské části Váchánu. Kromě nemalého hospodářství vlastní hostel v Chandutu.

**Anonym** (okolo roku 1960) Váchánský hospodář z vesnice Šelk. Informátor si nepřál být jmenován.

**Arbob** (1961) Ismá'ílita z vesnice Nječum v Iškašimském rajónu v Afghánistánu.

**Azim** (1993) Ismá'ílita z Iškašimu, je zaměstnán v cestovní kanceláři.

**Azin** (1993) Váchánský student z Kalai-Pandži.

**Bachmaršijo** (1992) Váchánský hospodář z vesnice Vardih.

**Darviž** (1978) Váchánský *muki* z vesnice Rorung.

**Fato** (1953) Váchánský hospodář z vesnice Neštchaur.

**Florian** (1980) Občan Spolkové republiky Německo, který pracuje několik let v Afghánistánu pro humanitární organizaci GIZ. Hovoří plyně dárí, kromě jiných oblastí Afghánistánu též působí ve Váchánu.

**Hosein** (1976) Váchánský hospodář z vesnice Pekoi.

**Chon Ik** (1973) Váchánský *kamaríja* z vesnice Charidž.

**Chon Širin** (1952) Váchánský hospodář a majitel mlýnice na vodní pohon ve vesnici Sargaz.

**Id Muhammad** (1973) Váchánský hospodář z vesnice Pekoi.

**Mahri Šoh** (1963) Váchánský hospodář z vesnice Keret.

**Miram** (1955) Váchánský hospodář z vesnice Vazit.

**Muhammad Amir** (1972) Váchánský hospodář z vesnice Kazi Deh.

**Núr Muhammad** (1972) Afghánský pracovník humanitární organizace GIZ působící mj. v oblasti Váchánu.

**Rachmat Muhammad** (1963) Váchánský hospodář z vesnice Ab-Gordž.

**Robina** (1963) Váchánka z vesnice Vardih.

**Saidgul** (1988) Váchánský správce *čašmy* – přírodních lázní ve vesnici Sargaz. Syn **Chon Širina**.

**Šah Ismá'íl** (1956) Váchánský *pír* z Kalai-Pandži. Jeden z nejrespektovanějších, nejváženějších, též nejbohatších občanů v afghánské části Váchánu. Majitel hospodářství, pozemků a hostelu.

**Šambe** (1981) Váchánský hospodář z vesnice Šelk. Syn **Šoločina**.

**Šijichun** (1984) Váchánský hospodář z vesnice Ab-Gordž.

**Širgul** (1955) Váchánský hospodář z vesnice Vazit.

**Šoločin** (1959) Váchánský hospodář z Vesnice Šelk.

**Umalaj Ali** (1994) Váchánský hospodář z vesnice Kazi Deh. Syn **Muhammad Amira**.

#### ***Tádžikistán 2014:***

**Chursand** (1965) Šugnánský chálífa z Chorogu, původně z Paršiněvu.

**Musafer** (1980) Šugnánec, dopravní policista z vesnice Sist.

**Saib** (1948) Šugnánec z vesnice Chabosy, Roštkalinský rajón. Muzikant a výrobce tradičních nástrojů.

**Gulmuhammad** (1963) Váchánec z vesnice Daršai. Pracuje jako učitel, má i vlastní hospodářství.

**Mubarakšo** (1960) Váchánec z vesnice Daršai. Pracuje jako učitel ruštiny.

### ***Afghánistán 2014:***

**Najib** (1983) Váchánec z vesnice Kazi Deh. Pracuje pro anglickou humanitární organizaci Merlin, má společně s bratrem hospodářství.

### ***Pákistán 2014***

**Abdiin** (1978) Šéf bezpečnosti na Gilgit University v Gilgitu.

**Amanulláh** (1954) Váchánec z vesnice Mudžavir.

**Hassan Iqbal** (1983) Váchánec z vesnice Zodchun, farmář.

**Irfan** (1991) Váchánec z vesnice Kirmin. Věnuje se hospodářství, ale živí se i jako elektrikář.

**Karim** (1969) Váchánec z vesnice Kirmin z údolí Čapursan. Učitel, též pracuje pro místní nadaci Ágá Chána.

**Mirbaz** (1977) Váchánec z vesnice Gulmit v Godžalu. Učitel z Gulmitu.

**Muhammadadži** (1935) Váchánec z vesnice Zodchun. Věnuje se hospodářství.

**Muhammadajaz** (1964) Váchánec. Farmář z vesnice Mudžavir.

**Muhammadrabar** (1949) Váchánec z vesnice Gulmit v Godžalu. Učitel z Gulmitu, nyní v penzi.

**Muštak** (1981) Učitel mezinárodních vztahů na Gilgit University v Gilgitu. Pochází z Čitrálu, jeho mateřským jazykem je khoar, hovoří i urdú a anglicky. Konfesí je ismá'ílita.



**Nadia** (1996) Váchánka z vesnice Ispenč v údolí Čapursan. Manželka **Zuhleb Hassana**.

**Nazir** (1965) Váchánec z vesnice Gulmit v Godžalu. Ředitel školy v Gulmitu, jedna z vůdčích osobností v procesu zachování váchánského kulturního dědictví, organizátor kulturních akcí, malíř a básník. Mimo jiné prosadil výuku váchánského jazyka na základní škole v Gulmitu. V červenci 2014 vydal vůbec první knihu ve váchánském jazyce, sbírku poesie: BULBUL, N. A. *Biyoze Bulbul*, Pamir Media Group, Islamabad 2014.

**Radža Husejn Chan** (uváděl rok narození 1972, ale bude přibližně o 10 let staší) Majitel hotelu a etnografického muzea v Gulmitu v Godžalu. Z bohaté a vážené rodiny.

**Rozabeg** (1934) Starousedlík z vesnice Imit. Mluví jazyka šina. Konfesí je ismá'íla.

**Sadžid** (1977) Pochází z vesnice Haldi v provincii Gilgit-Baltistan, jeho mateřským jazykem je balti, hovoří i urdú a anglicky. Je zaměstnán v cestovní kanceláři Blue Sky agency, zprostředkující alpinistům a horolezcům výpravy a expedice v Hindúkuši a Karákóramu. Konfesí je ší'ita, větev *isná'ašaríja*.

**Sijed** (1979) Pochází z vesnice Karimabad v oblasti Čitrál, mluví jazyka khoar, ismá'íla. Lékař pracující pro humanitární organizaci.

**Sikandar Azam** (1995) Váchánec z vesnice Zodchun. Farmář, majitel a řidič traktoru.

**Šahrachmat** (1954) Váchánec z vesnice Zodchun, farmář.

**Šerabzal** (1994) Váchánec. Student z vesnice Mudžavir.

**Šerbaz Alí Barča** (1954) Knihovník a vzdělanec z Gilgitu. Původně pochází z vesnice Ganiš v Hunze. Hovoří burušeski, urdú, anglicky a několika dalšími místními jazyky.

**Zajiršah** (1986) Váchánec. Provozovatel hostelu ve vesnici Gulmit v Godžalu.

**Zuber** (1984) Učitel sociální antropologie na Gilgit University v Gilgitu. Jeho mateřským jazykem je šina, hovoří i urdú a anglicky. Jeho otec je sunnita, on dle vlastních slov akceptuje veškeré formy islámu, ale je ateista.

**Zuhleb Hassan** (1996) Váchánec z vesnice Ispenč v údolí Čapursan. Věnuje se hospodářství.

**Zulfikar** (1978) Váchánec z Godžalu žijící v Islámábádu. Pracuje jako manažer. Další významná osobnost v rámci procesu zachování váchánského kulturního dědictví. Věnuje se i novinařině a kvalitní prezentaci regionu Godžal, Hunza a Čitrál na internetu (portál Pamir Times).

## 16. BIBLIOGRAFIE

### 16.1. Monografie, knihy a odborné články

ABAJEVA, T. G. *Pamiro-gindukuškij region Afganistana v konce XIX. – načale XX vjeka (očerk istorii)*. Fan, Taškent 1987

AKIN, G. *Asya Merkezi Mekan Geleneği*. Kültür Bakanlığı Yayinevi, Ankara 1990

ANDERSON, B. *Představy společnosti. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Karolinum, Praha 2008

ANDREJEV, M. S., POLOVCOV, A. A. *Iškašim i Vachan. Materiali po etnografii iranskich plemen Srednej Azii*. Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii IX, Sankt Petěrburg 1911

ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji). vypusk I*. Izdatělstvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR. Stalinabad 1953

ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji). vypusk II*. Izdatělstvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR. Stalinabad 1958

ANDREYEV, S. *Ismailis of Central Asia*. Nedohledáno, 1999

ANDREYEV, S. *A survey of ethnic composition, some social institutions and recent political history of Afghanistan*. United Nations, Islamabad 2002

ARZUMANOV, L. a kol. *Kryša mira*. Irofn. Dušanbe 1965

ASADULIN, A. D. *Analiz terminov i ponjatij, vyražajuščich ustrojstva vachanskogo doma-»chun« v entolingvističeskom aspektje. Disertační práce*. Moskva 2013

BABAJEV, A. D., *Drjevnije zemljedjel'cy „Kryši mira“*. Nuri marifat, Chudžand 2006

BANKS, M. *Ethnicity: anthropological constructions*. Routledge, London 1996

BARTH, F (ed.). Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Universitetsforlage, Oslo, London 1969

BIDDULPH, J. *Tribes of the Hindoo Koosh*. Sang-e-Meel Publications, Lahore 2001 (reprint 2. vydání z r. 1971, originál 1880)

BIELKIEWICZ, B., BŁAJET, Z. *Pamirskie opowieści dla mniej i bardziej rozwiniętych dorostłych i niedorostłych*. Vlastní náklad, Kraków 2015

BLISS, F. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno-Badakhshan, Tajikistan)*. Routledge, New York 2010

BOLDYREV, A. N. (ed.) *Skazki narodov Pamira*. Nauka, Moskva 1976

- BOBRINSKIJ, A. A. *Sekta Ismail'ja v ruskich i bucharskich predlach Srednej Azii*. In: Etnografičeskoje obozrenije 2 (1), 1902
- BOBRINSKIJ, A. A. *Gorci verchovjev Pjandža (Vachancy-Iškašimcy)*. A. A. Levenson, Moskva 1908
- BONDY, E. *Poznámky k dějinám filosofie /5/. Středověká islámská a židovská filosofie*. Vokno, Praha 1995
- BONVALOT, G. *Du Caucase aux Indes a traver le Pamir*. Librairie Plon, Paris 1888
- BRENTJES, B. *Völkerschicksale am Hindukusch. Afghanen. Balutschen. Tadschiken*. Koehler und Amelang, Leipzig 1983
- BULBUL, N. A. *Biyoze Bulbul*. Pamir Media Group, Islamabad 2014
- CURZON, G. N. *The Pamirs and the Source of the Oxus*. Adamant Media Corporation, 2005 (reprint *The Geographical Journal Royal 8*. Geographical Society, London 1896)
- ČECH, L. *Írán a kultura mučednictví. Od zbožnosti k protestu*. Academia, Praha 2016
- DAFTARY, F. *The isma'ilis: their History and Doctrines*. Cambridge University Press, Cambridge 1990
- DAFTARY, F. *Kratkaja istorija ismajlisma*. Lodomir, Moskva 2005
- DANI, A. H. *New Light on Central Asia*. Sang-e-Meel Publications, Lahore 1996
- DANI, A. H. *History of Northern Areas of Pakistan (Up to 200 AD)*. Sang-e-Meel Publications, Lahore 2001
- DAVIDOV, A. S. *Etnografija v Tadžikistaně*. Doniš, Dušanbe 1989
- DAVIDOV, A. S. *Etničeskaja prinadležnosť korennoho naselenija Gornogo Badachšana (Pamira)*. Akademija nauk Respubliki Tadžikistan, Dušanbe 2005
- DEWAN, P. *A History of Ladakh, Gilgit, Baltistan*. Manas Publications. New Delhi 2011
- DISMAN, M. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Univerzita Karlova, Praha 2000
- DODYCHUDOJEVA, L. *Ethno-Cultural Heritage of the Peoples of West Pamir*. In: Coll. Antropol. 28 Suppl. 1 (2004), s. 147–159
- DODCHUDOJEVA, L. (ed.), MASOV, R., JUNUSOVA N. Z. *Narodnoje iskusstvo Pamira*. Doniš, Dušanbe 2009
- DUŠEK, L. *Vliv přírodního prostředí na žebříček hodnot kyrgyzských pastevců a obyvatel Biškeku*. Bakalářská práce. Univerzita Pardubice 2006

- DUŠEK, L. *Pamírský dům – harmonie dvou světů*. Univerzita Pardubice, Pardubice 2010
- DUŠEK, L. Pamírský dům v Badachšanu. In: *Antropowebzin* 3/2010, AntropoWeb, FF ZČU, Plzeň 2010, s. 263–270
- DUŠEK, L. Svatební rituál u Váchánců žijících na severu Pákistánu. In: *Studia Ethnologica Pragensia*, 1/2015, Univerzita Karlova, Praha 2015, s. 51–64
- EXNEROVÁ, V. *Islám ve Střední Asii za carské a sovětské vlády. Na příkladu jednoho z center oblasti, Ferganské doliny*. Karolinum, Praha 2008
- FAIT, E. *Ruská Střední Asie. Národopis, poměry hospodářské, průmysl a obchod*. J. Otta, Praha 1901
- FAIT, E. *Středoasijské národové, zvláště v území Ruském*. Matice česká, Praha 1910
- FAY, B. *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*. SLON, Praha 2002
- FELMY, S. *The Voice of the Nightingale. A Personal Account of the Wakhi Culture in Hunza*. Oxford University Press, Karachi 1996
- GAVRILJUK, A., JAROŠENKO, V. *Pamir, Planeta*. Moskva 1987
- GRATZL, K. *Hindukusch. Österreichisches Forschungsexpedition in den Wakhan 1970*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1974
- GRIERSON, G. A. *Ishkashmi, Zebaki and Yazghulami. An Account of three Eranian Dialects*. Royal Asiatic Society, London 1920
- GROMBČEVSKIJ, B. L. *Naši intjeresy na Pamire*. Gosudarstvjenaja Publičnaja Biblioteka, 1891
- GRJUNBERG, A., STEBLIN-KAMENSKIJ, I., *Vachanskij jazyk. Teksty, slovar, gramatičeskij očerk*. Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, Moskva 1976
- HANAWAY, W. and HESTON, W. (ed.). *Studies in Pakistani Popular Culture*. Sang-e-Meel Publications, Lahore 1996
- HANSEN, S. *The Anthropology of the Mountain Tadjiks*. In: OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904, str. 217–229
- HECKEL, V., WOLF, J. *Hindúkuš*. Sportovní a turistické nakladatelství, Praha 1967
- HEJZLAROVÁ, T. *Umění a řemeslo Střední Asie. Textil a šperk*. Univerzita Karlova, Praha 2014
- HEDIN, S. *Through Asia. Vol. I*. Harper and Brothers Publishers, London 1899
- HENDL, J. *Kvalitativní výzkum*. Portál. Praha 2005

HERRLICH, A. *Land des Lichtes. Deutsche Kundtfahrt zu unbekannten Völkern im Hindukusch*. Knorr und Hirth, München 1938

HOPKIRK, P. *The Great Game. The Struggle for Empire in Central Asia*. Kodansha International, New York 1992

HORÁK, S. *Střední Asie mezi východem a západem*. Karolinum. Praha 2005

HORÁK, S. *Rusko a Střední Asie po rozpadu SSSR*. Karolinum. Praha 2008

HORYNA, B. a kol. *Filosofický slovník*. Votobia, Olomouc 1998

HRABAL, F. R. a kol. *Lexikon náboženských hnutí, sekt a duchovních společností*. CAD Press, Bratislava 1998

HUNSBERGER A. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. I. B. Tauris, London 2000

CHALFIN, N. A. *Politika Rossii v Srjednjej Azii (1847–1868)*. Izdatjel'stvo vostočnoj litjteratury 1960

CHARJUKOV, L. N. *Anglo-russkoje sopjerničjestvo v Cjentral'noj Azii i ismailizm*. Izdatjel'stvo Moskovskogo univjersitjeta, Moskva 1995

CHUDUDNAZAROV, D. *Pamirskije ekspedicii grafa A. A. Bobrinskogo 1895–1901 godov. Etnografičeskij albom*. Nauka, Moskva 2013

ILOLIEV, A. *Popular culture and religious metaphor: saints and shrines in Wakhan region of Tajikistan*. In: Central Asian Survey, Volume 27, Issue 1, March 2008, s. 59–73

ISKANDAROV, B. I. *Vostočnaja Buchara i Pamir v period prisoedinenija Srednej Azii k Rossii*. Tadžickoe Gosudarstvenoe izdatjel'stvo, Stalinabad 1960

ISKANDAROV, B. I. *Vostočnaja Buchara i Pamir vo vtoroj polovine XIX v., Čast' I, II*. Izdatjel'stvo Akademii Nauk Tadžickoj SSR, Dušanbe 1962–1963

ISKANDAROV, B. I. *Gindukuš vo vtoroj polovine XIX v.* Nauka. Moskva 1986

ISKANDAROV, B. I. *Istorija Pamira*. Mjeros, Chorog 1996

JANOUCHE, F. *S občanským průkazem na střeche světa*. Svět Sovětů, Praha 1966

JENSEN, D. *Afghanistan Wakhan Mission Technical Report*. United Nations Environment Programme, Geneva 2003

JOCHELSON, W. *Peoples of Asiatic Russia*. The American Museum of Natural History, New York 1928

JUSUFBEKOVA, A. Někotoryje predsudčebnyje obyčai i obrjady Šugnancev. In: DAVIDOV, A. S. *Etnografija v Tadžikistaně*. Doniš, Dušanbe 1989

KALANDAROV T. S. *Šugnanci*. Moskva 2004

KARAMŠOJEV, D. *Šugnansko-russkij slovar': Tom 1–3*. Nauka, Moskva 1988–1999

KHAN, F. M. *The Story of Gilgit-Baltistan and Chitral*. Eejaz Literary Agents and Publishers, Gilgit 2002

KIEFFER, Ch. Einführung in die Wakhi-Sprache und Glossar. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 345–374

KLÍMA, O. Dějiny avestské, staroperské a středoperské literatury. In: RYPKA J. a kol. *Dějiny perské a tádžické literatury*. Nakladatelství ČSAV, Praha 1956, s. 15–68

KLÍMA, O. *Zarathuštra*. Orbis, Praha 1964

KOKAISL, P. a kol., PARGAČ J., *Pastevecká společnost v proměnách času: Kyrgyzstán a Kazachstán*. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Praha 2006

KOKAISL, P. a kol., PARGAČ J., *Lidé z hor a lidé z pouští: Tádžikistán a Turkmenistán*. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Praha 2007

KOKAISL, P. Kyrgyz Minorities in China. In: *Inner Asia* 14 (2012), s. 383–402

KOKAISL, P. The lifestyles and changes in culture of Afghan Kyrgyz and Kyrgyz in Kyrgyzstan. In: *Asian Ethnicity*, iFirst article 2012, s.1–27

KOKAISL, P. Etnokul'turnaja specifika kyrgyzstanskich i afganskich kirgizov: sravnitel'nyj analiz. In: *Etnografičeskoje obozrenije*, № 3, 2015, s. 111–130

KONÁŠOVÁ, Z., RETKA, T. Příbuzenství tádžických Pamírců „včera a dnes“. In: *AntropoWebzin* 2–3/2009, AntropoWeb, FF ZČU, Plzeň 2010, s. 25–33

KONÁŠOVÁ, Z. *Příbuzenský systém u Pamírců v tádžické autonomní oblasti Horském Badachšanu*. Diplomová práce. Univerzita Pardubice 2010

KRADER, L. *Peoples of Central Asia*. Indiana University, Bloomington 1963

KREUTZMANN, H. *Ethnizität im Entwicklungsprozeß. Die Wakhi in Hochasien*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1996



KREUTZMANN, H. Ethnic minorities and marginality in the Pamirian Knot: survival of Wakhi and Kirghiz in a harsh environment and global contexts. In: *The Geographical Journal*, vol. 163, No. 3, September 2003, s. 215–235

KREUTZMANN, H. Linguistic Diversity in space and time: A survey in the Eastern Hindukush and Karakoram. In: *Himalayan Linguistic* 4 (2005), s. 1–24

KREUTZMANN, H. The significance of geopolitical issues for internal development and intervention in mountainous areas of Crossroads Asia. In: *Crossroads Asia Working Papers*, No 7, Bonn 2013

KREUTZMANN, H. Wakhi in transition-From Wakhan to multilocal distribution. In: BULBUL, N. A. *Biyoze Bulbul*. Pamir Media Group, Islamabad 2014, s. 5–10

KREUTZMANN, H. *Pamirian Crossroads. Kirghiz and Wakhi in High Asia*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015

KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha 2006 (1. vydání 1993)

KURBONŠOJEV, A. *Vachon osorchonai tarich*. Nodir, Dušanbe 2009

KUSSMAUL, F. Badaxsan und seine Tagiken. Vorläufiger Bericht über Reisen und Arbeiten der Stuttgarter Badaxsan-Expedition 1962/63. In: *Tribus* 14, s. 11–99

KUSSMAUL, F. Siedlung und Gehöft bei den Tagiken in den Bergländern Afghanistans. In: *Anthropos* 60, 1965, s. 487–532

KUŠKEKI, B. *Kattagan i Badachšan. Obšestvo dlja Tadžikistana i iranskich narodnostěj za jeho prjedělamj*, Taškent 1926

LAPIN, B. *Vypravování o zemi Pamir*. K. Borecký, Praha 1930

LEITNER, G. W. *Dardistan in 1866, 1886 and 1893*. Manjusri Publishing House, New Delhi 1894 (reprint 1978)

LENTZ, W. *Auf dem Dach der Welt. Mit Phonograph und Kamera bei vergessenen Völkern des Pamir*. Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin 1931

LENTZ, W. *Pamir Dialekte I: Materialien zur Kenntnis der Schugni Gruppe*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1933

LEWIS, B. *The Origins of Ismá'ilism*. W Heffer and sons Ltd., Cambridge 1940 (reprint: AMS Press Inc., New York 1975)

LORIMER, D. *The Wakhi language, 2 Vols*. School of Oriental and African Studies, London 1958

LORIMER, D. *Werchikvar-English vocabulary*. Norwehian University Press, Oslo 1962

LUKNICKIJ, P. *Dívka ze Siatangu*. Práce, Praha 1949

LUKNICKIJ, P. *Putování po Sovětském Tádžikistánu*. Svět Sovětů, Praha 1954

LUKNICKIJ, P. *Putješestvija po Pamiru*. Molodaja gvardija, Moskva 1955

MAMADNAZAROV, M. *Narodnaja arhitektura Zapadnogo Pamira (tekst lekcii)*. Znanie, Dušanbe 1980

MAMADNAZAROV, M. Drevnije istoky zodčestva Gornogo Badachšana. In: *Arhitektura–Stroitel'stvo–Dizajn*, №01 (42) 2006, s. 28–34

MAMADNAZAROV, M. *Pamjatniki zodčestva Tadžikistana*. Progress-Tradicija, Moskva 2015

MAMADŠERZODŠOJEV, U. Š. a kol. *Pamir: priroda, istoria, kultura*. Universitet Centralnoj Azii, Biškeek 2007

MIDDLETON, R. *The Pamirs-History, archeology and culture*. University of Central Asia, Bishkek 2010

MIDDLETON, R. *Legend of the Pamirs*. 2011

MILLS M. Foodways in a Karakorum Community: Notes toward a Handbook of Pakistani Cuisine and Food Customs. In: HANAWAY, W. and HESTON, W. (ed.). *Studies in Pakistani Popular Culture*. Sang-e-Meel Publications, Lahore 1996, s. 65–116

MOCK, J., O'NEIL, K. *Wakhan and the Afghan Pamir*. Aga Khan Foundation Afghanistan and Pamirs Eco-Cultural Tourism Association, Chorog 2006

MOCK, J. *Shrine Traditions of Wakhan Afghanistan*. In: *Journal of Persianate Studies*, Volume 4, № 2, 2011, s. 117–146

MONOGAROVA, L. F. *Prjeobrazovanja v bytu i kul'turje pripamirskih narodnostej*

MUCHIDDINOV, I. *Relikty doislamskich obyčajev i obrjadov u zemledel'cev zapadnogo Pamira (XIX–načalo XX v.)*. Doniš. Dušanbe 1989

MUKIMOV, R. S., MAMADŽANOVA, S. M. *Zodčestvo Tadžikistana (istorija arhitektury i stroitel'nogo dela Tadžikistana)*. Maorif. Dušanbe 1990

NAZAROVA, Z. O. *Sistema iškašimskogo glagola*. Institut gumanitarnych nauk Akademii Nauk Respubliki Tadžikistan. Moskva 1998

NAZAROVA, Z. O. Relikty drevnich verovanij v etnokulturnom kontjeksťje (na matjerialje iškašimskogo jazyka). In: *Irano-slavika*, № 2 M., 2004, s. 70–75

NAZAROVA, Z. O. Pamirskij dom v kontjeksťje kultury. In: *Tradicionnaja kultura: Naučnyj almanach* № 2, T. 34, 2009, s. 48–57

NAZARZODA, A. *Dijori labldor*. Devaštič, Dušanbe 2007

NOVÁK, E. *Problem of Archaism and Innovation in the Eastern Iranian Languages. Disertační Práce*. Praha 2013

OLUFSEN, O. *Through the Unknown Pamir. The second Danish Pamir expedition 1898–99*. William Heinemann, London 1904

OSHANIN, L. V. *Anthropological compositions of the population of Central Asia, and the ethnogenesis of its Peoples: III*. Peabody Museum Cambridge, Massachusetts 1964

PACHALINA, T. N. *Vachanskij jazyk*. Nauka, Moskva 1975

PARGAČ, J. Středoasijská sousedsko teritoriální a příbuzenská komunita mahalla v komparaci se středoevropským lokálním společenstvím., In.: *Acta Universitatis Carolinae-Philosophica et Historica 1. Studia Ethnologica XVI* 2007, s. 59–69

PARGAČ, J., VRHEL, F. *Střední Asie a Kazachstán: historie, etnicita, jazyky*. BCS. Poříčany 2009

PATZELT, G., SENARCLENS de GRANCY, R. Die Ortschaft Ptukh im östlichen Wakhan. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 215–245

PETRÁŇ, T. *Ecce Hommo (esej o vizuální antropologii)*. Univerzita Pardubice, Pardubice 2011

PISARČIK, A. K. Primečanija i dopolnjenja k monografii M. S. Andrejeva „Tadžiki doliny Chuf“, v. II. In: ANDREJEV, M. S. *Tadžiki doliny Chuf (Verchovja Amu-Darji)*. Vypusk II. Izdatel'stvo Akademii Nauk Tadžikskoj SSR, Stalinabad 1958

RAHIM, M. A. *Journey to Badakshan, with report on Badakshan and Wakhan*. F. D. Press, Simla 1885

RANA, M. A., RATHORE, M. *Northern Areas: Crisis and Prospects*. PIPS, Lahore 2007

RAUNIG, W. Zur Materiellen Kultur der Bewohner des Wakhan. In: SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1978, s. 273–309

RAWLINSON, H. C. *England and Russia in the East*. John Murray, London 1875

REINHOLD, B. *Neue Entwicklungen in der Wakhi-Sprache von Gojal (Nordpakistan). Bildung, Migration und Mehrsprachigkeit*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006

RETKA, T. *Etnická identita Pamirců. Diplomová práce*. Univerzita Pardubice, Pardubice 2009

RETKA, T. Identita(y) obyvatel tádžického Pamíru. In: *Antropowebzin* 3/2010, AntropoWeb, FF ZČU, Plzeň 2010, s. 253–261

ROUX, J.-P. *Dějiny Střední Asie*. Lidové noviny. Praha 2007

RYPKA J. a kol. *Dějiny perské a tádžické literatury*. Nakladatelství ČSAV, Praha 1956

SAIDIBROIMOV, R., BOSE, P. *Ba zaminlarza tobovar namudani binochoi az sang sochtašuda va tavsijachoi digari bechtar namudani muchiti zist*. Orbita 2015

SENARCLENS de GRANCY, R., KOSTKA, R., *Grosser Pamir. Österreichisches Forschungsunternehmen 1975 in der Wakhan-Pamir/Afghanistan*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1978

SENARCLENS de GRANCY, R. *Siedlung und Gehöft der Wakhi in Nordost-Afghanistan. Dokumentation einer regionalen zentralasiatischen Baukultur. Disertační práce*. TU Graz, Graz 1980

SHAFIQ, N. *The Wakhi Community Settlements in Northern Pakistan*. In: *Journal of Political Studies* (4) 2011, s. 63–77.

SHAHRIANI, M. N. *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan. Adaption to Closed Frontiers and War. With a New Preface and Epilogue by the Author*. University of Washington Press, 2002 (druhé vydání, první 1979)

SHOR, J. B. *After you, Marco Polo*. Mc Graw-Hill, New York, Toronto, London 1955

SCHEIBE, A (ed.). *Deutsche im Hindukusch. Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 der Deutschen Forschungsgemeinschaft*. Karl Siegmund Verlag, Berlin 1937

von SCHULTZ A. *Zur Kenntnis der arischen Bevölkerung des Pamir*. In: *Orientalisches Archiv*, II Jahrgang, Heft 1, Karl W. Hiersemann, Leipzig 1911/1912., s. 23–29

von SCHULTZ A. *Die Pamirtadschik. Auf Grund Einer mit Unterstützung des Museums für Völkerkunde zu Giessen in den Jahren 1911/12 Ausgeführten Reise in den Pamir (Zentralasien)*. Alfred Töpelmann, Giesen 1914

SILVERMAN, D. *Ako robiť kvalitatívny výskum*. Ikar. Bratislava 2005

SINDH, P. *Gilgit Baltistan: Between Hope and Despair*. Institute for Defence Studies and Analyses, New Delhi 2013

SOUKUP, M. *Terénny výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Karolinum, Praha 2014

STEBLIN-KAMENSKIJ, I. M. *Očerki po istorii Pamirskich jazykov, nazvanija kulturních rastenij*. Nauka, Moskva 1982

STEBLIN-KAMENSKIJ, I. M. *Etimologičeskij slovar vachanskogo jazyka*. Petěrburgskoje Vostokovedenije. Sankt-Petěrburg 1999

STEINBERG, J. *Isma'ili Modern. Globalization and Identity in a Muslim Community*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2011

STRAUB, D. *The Ismailis and Kirghiz of the upper Amu Darya and Pamirs in Afghanistan: A micro-history of delineating international borders*. Diplomová práce. Indiana University, 2013

ŠEDIVÝ, V. *Na ledovcích Váchánu*. Sportovní a turistické nakladatelství, Praha 1967

ŠOCHUMOROV, A. *Pamir – strana Arijev*. Akademija nauk respubliki Tadžikistan. Dušanbe 1997

TAGĚJEV, B. L. *Rusové nad Indií. Obrázky a črty z válečného života na Pamiru*. E. Beaufort, Praha 1900

VASILCOV, K. S. »Obraz mira«: K voprosu o simboličeskom značenii tradicionnogo šugnanskogo žilišča. In: *Radlovskije čtenija: Tezisi dokladov*, MAE RAN, Sankt-Petěrburg 2006, s. 106–111

VASILCOV, K. S. 'Alam-i sagir: K voprosu o simbolike tradicionnogo pamirskogo žilišča. In: *Nedohledáno*, s. 150–179, přístupné z: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-884314-159-6/978-5-884314-159-6\\_06.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-884314-159-6/978-5-884314-159-6_06.pdf) [cit. 13. 3. 2016]

WOOD, G. (ed.). *Valleys in Transition. Twenty Years of AKRSP's Experience in Northern Pakistan*. Oxford University Press, Karachi, 2007

WOOD, J. *A personal narrative of a journey to the source of the River Oxus by the route of the Indus, Kabul and Badakhshan: In the years 1836, 1837 and 1838*. John Murray, London 1841

WOOD, J. *A Journey to the source of the River Oxus*. John Murray, London 1872

YOUNGHUSBAND, F. E. *The Heart of a Continent*. John Murray, London 1896

YOUSAF, M. M. *A One Study of Islamiat*. Shaharyar Publishers. Lahore 1998

ZARUBIN, I. I. *Šugnanskije teksty i slovar*. Izdatělstvo Akadēmii nauk SSSR, Moskva-Ljeningrad 1960

ZIMMERMAN, B. *A Society in Transition: Ismā'ilīs in Tajik Pamirs*. Diplomová práce. University of Bern 2006

## 16.2. Internetové zdroje

<http://avesta.isatr.org/etnograf/Pastukhov001.htm>

<http://badakhshan.hut.ru/pages/kultura.html>

<https://centralasiainstitute.org/>

<http://denikreferendum.cz/clanek/22574-persky-novy-rok-prichazi>

<http://earthquake.usgs.gov/earthquakes/eventpage/us100044k6#general>

[http://ismaili.net/heritage/jk\\_view](http://ismaili.net/heritage/jk_view)

<http://learnwakhi.blogspot.cz/2010/03/this-blog-is-for-learning-wakhi.html>

[http://lit.lib.ru/e/emelxjanowa\\_n\\_m/text\\_0060.shtml](http://lit.lib.ru/e/emelxjanowa_n_m/text_0060.shtml)

<http://marx-engels2013.blogspot.cz/p/pamir.html>

<http://mountaintv.net/pamir-media-group-launches-nazir-ahmed-bulbuls-book-bayoz-e-bulbul-album-ishq-e-nasha/>

<http://pamirtimes.net/>

<http://pamirtimes.net/2014/07/31/biyoz-e-bulbul-first-book-wakhi-poetry-launched/>

<http://pamirtimes.net/2015/12/26/%D9%85%D8%B4%D8%A7%D8%B3%DA%A9%DB%8C-%D8%AD%DB%81-an-architectural-masterpiece-of-utility-and-beauty-and-harmony-so-perfectly-blended/>

<http://simurgh-simurgh.blogspot.cz/2010/12/tragedy-of-dispossessed.html>

<http://tribune.com.pk/story/452803/walking-with-the-wakhi/>

<http://tribune.com.pk/story/956452/pm-inaugurates-tunnel-over-attabad-lake-in-g-b/>

<http://wakhi.org/>

<https://wakhi.wordpress.com/about/>

<https://wtcap.wordpress.com/>

<http://www.akdn.org/akf>

[http://www.akdn.org/publications/2010\\_akf\\_wakhan.pdf](http://www.akdn.org/publications/2010_akf_wakhan.pdf)

<http://www.amaana.org/ismaili.html>

<http://www.amaana.org/ISWEB/ismpoet2.htm>

[http://www.coelang.tufs.ac.jp/multilingual\\_corpus/wakhi/index.html](http://www.coelang.tufs.ac.jp/multilingual_corpus/wakhi/index.html)

<http://www.ethnologue.com/language/wbl>

<https://www.facebook.com/thepamirpage/?fref=ts>

<http://www.geo.fu-berlin.de/en/geog/fachrichtungen/anthrogeog/zelf/MitarbeiterInnen/kreutzmann/>

<http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/tajikistan/page5.htm>

<http://www.iis.ac.uk/>

[http://www.kunstkamera.ru/files/lib/5-88431-126-6/5-88431-126-6\\_23.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/5-88431-126-6/5-88431-126-6_23.pdf)

[http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-884314-159-6/978-5-884314-159-6\\_06.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-884314-159-6/978-5-884314-159-6_06.pdf)

<http://www.pamirs.org/pamiri%20house.htm>

<http://www.pamirtrails.com/>

<http://www.youlinmagazine.com/story/islamabad-literature-festival-day-ii/MTk2#sthash.ZHu1v2Jl.dpbs>